المنظمة العربية للترجمة

مارسيل ديتيان



# اختلاق الميثولوجيا

ترجمة

د. مصباح الصمد



توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

مارسيل ديتيان

# اخـــــتلاق الميثولوجيا

ترجمة

د. مصباح الصمد

مراجعة

د. بسَّام بركة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ديتيان، مارسيل
اختلاق الميثولوجيا/ مارسيل ديتيان؛ ترجمة مصباح الصمد؛ مراجعة بسّام بركة.
351 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 317 - 339.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1250-6
1. الأسطورة. 2. التأويل. أ. العنوان. ب. الصمد، مصباح (مترجم). بركة، بسّام (مراجع). ج. السلسلة.
398.2



Detienne, Marcel
*L'Invention de la mythologie*




**المنظمة العربية للترجمة**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

---

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

---

**الطبعة الأولى**: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2008

# المحتويات



المنظمة العربية للترجمة
ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

## آخر ما صدر عن

## المنظمة العربية للترجمة

## بيروت ـ لبنان

## توزيع مركز دراسات الوحدة العربية

| | |
|---|---|
| **مدخل إلى علم اجتماع العلوم والمعارف العلمية** | تأليف : ميشال دوبوا<br>ترجمة : سعود المولى |
| **المصطنَع والاصطناع** | تأليف : جان بودريار<br>ترجمة : جوزيف عبد الله |
| **الكلام أو الموت** | تأليف : مصطفى صفوان |
| **اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية** | ترجمة : مصطفى حجازي |
| **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية** | تأليف : رينيه جيرار<br>ترجمة : رضوان ظاظا |
| **تطوّر صورة الشرق في الأدب الإنجليزي** | تأليف : ناجي عويجان<br>ترجمة : تالا صبّاغ |
| **المرئي واللامرئي** | تأليف : موريس مرلو-بونتي<br>ترجمة : عبد العزيز العيادي |
| **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية** | تأليف : إدموند هوسرل<br>ترجمة : إسماعيل المصدق |
| **حديث الطريقة** | تأليف : رينيه ديكارت<br>ترجمة : عمر الشارني |
| **الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية** | تأليف : بارينجتون مور<br>ترجمة : أحمد محمود |
| **حرب اللغات والسياسات اللغوية** | تأليف : لويس جان كالفي<br>ترجمة : حسن حمزة |

# مقدمة المترجم

كلما حطّ المترجم رِحالَه في حضرة مؤلِّفٍ وفي حاضرة كتاب، أدرك على الفور أنه بحاجةٍ إلى أدواتٍ وتقنياتٍ خاصة، وأن عليه استحضار مصطلحات وتعابير وبنى جديدة، بل لغة شبه متخصصة، ذلك أنه يكون مجبراً على التعاطي مع ميدان خاص وأسلوب مختلف؛ لا بل مع عالم جديد، يتطلب استكشافه وفهمه وحمل رسالته ونقلها يقظةً كبيرة وجهوداً مضنية.

**ولسان العرب** يمثل ـ بالنسبة إليَّ ـ إحدى الأدوات الأساسية في ميدان استلهام المصطلح وضبطه، ومرجعاً أولياً في مجال الاشتقاق وعلى صعيد توالد الألفاظ والمعاني، لذلك استشرته بشأن الكلمة الأولى من عنوان هذا الكتاب: «اختلاق» مقابلاً للكلمة الفرنسية (Invention) والتي آثرتها على «ابتداع» أو «اختراع» أو «ابتكار» أو «اكتشاف» . . . إلخ، التي تتبادر إلى الأذهان وتتواجد في القواميس، فماذا وجدت؟

ندخل إلى الكلمة من باب «خ ل ق» فنجد، بعد فعل «خَلَقَ» العائد لله «الخالق»، أن «الخَلْق» في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه، والآخر التقدير، وأن «المُضْغَةَ

المخَلّقَة» هي التامة الخلق، وأن «الخليقة» هي التي يُخْلق بها الإنسان، و«الخِلْقَة» الفطرة، أو: الحفيرة المخلوقة في الأرض، ثم نمر بـ «الخُلُق» قبل أن نصل إلى «الخَلْق» الذي هو الكذب، حيث نقرأ: «وخَلَق الكذب والإفْك يَخْلُقُه، وتَخَلَّقَهُ واخْتَلقه وافْتَراه: ابتدعه، ومنه قولُه تعالى ﴿وتخلقون إفكا﴾»[1]. ثم نقرأ بعد ذلك: «ويقال: هذه قصيدة مخلوقة أي منحولة إلى غير قائلها، ومنه قوله تعالى ﴿إن هذا إلا خلق الأولين﴾[2]، فمعناه كذب الأولين».

ونبلغ أخيراً ما نحن بصدده. قال الفَرَّاء: والعرب تقول حدَّثنا فلان بأحاديث الخَلْق، وهي الخرافات من الأحاديث المُفْتَعَلة، وكذلك قوله تعالى ﴿إن هذا إلا اختلاق﴾[3]، أي تخرُّص. وفي حديث أبي طالب: إن هذا إلا اختلاقٌ، أي كذب، وهو افتعالٌ من الخَلْق والإبداع»[4].

سوف نجد في هذه المقدمة بعض الإضاءات على ما قصدنا إليه من هذا العرض، وسوف يتكفل الكتاب الذي نحن بصدده بالإضاءة الكاملة على ذلك، وفي الانتظار، نتريث قليلاً في رياض **لسان العرب**.

لن نبحث فيه بالتأكيد عما قد يقود إلى «الميثولوجيا» على سبيل المثال، التي هي تعريب حرفي لكلمة أجنبية، ولكننا سنسائله عن «الأسطورة» واشتقاقاتها، انطلاقاً من المصدر الثلاثي «س ط ر».

---

(1) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت،» الآية 17.

(2) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية 137.

(3) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية 7.

(4) أبو الفضل محمد بن مكرم المصري ابن منظور، **لسان العرب** (القاهرة: دار المعارف،[د. ت.])، باب «خلق».

هنا سيتملكنا شيءٌ من الدهشة، إذ إننا بلا ريب سنفاجأ بوجود رابطٍ وثيق بين «السطر» و«الأسطورة»، اللذين قد يبدوان دون ارتباط منطقي من الوهلة الأولى. ذلك أننا نقرأ:

«السَّطْرُ والسَّطَرُ: الصفُّ من الكتاب والشجر والنخل ونحوها. والجمع من كل ذلك أَسْطُرٌ وأسطارٌ وأساطيرُ وسُطورٌ».

لا أجد هنا أي حرج في الإعراب عن دهشة ما يشبه اكتشاف علاقة عضوية ما بين كلمتي «الأسطر» و«السطور» من جهة، و«الأساطير» من جهة أخرى.

أقول هذا بعد أن قمت بترجمة كتاب مارسيل ديتيان، أي بعد مواكبة الجهد البحثي والأكاديمي الذي بذله المؤلف لتبيان علاقة الأسطورة بالشفاهة وبالكتابة، وأقول هذا بدهشة اكتشاف المدى الذي يبلغه التعبير الفطري للُغة عن ترابط أمور تبدو لنا متباعدة أو متنافرة أو متناقضة.

ولكنني أقول هذا أيضاً بكثير من مرارة العجز عن مواكبة واستخراج خفايا وخبايا لغةٍ تحمل الكثير من الدلالات وتنطوي على العديد من المقاربات التي تنتظر من يبادر إلى الكشف عنها أو الانطلاق منها أو البناء عليها.

نعود إلى **لسان العرب**، حيث نقرأ: «وقال ابن بزرج: يقولون للرجل إذا أخطأ فَكَنَّوْا عن خطئه: أَسْطَرَ فلانٌ اليوم، وهو الإسطار بمعنى الإخطاء... والأساطير: الأباطيل، والأساطير أحاديثُ لا نظام لها، واحدتها إسطار وإسطارة، بالكسر، وأُسطير وأسطيرة وأسطور وأسطورة، بالضم. وقال قوم: أساطير جمع أسطار، وأسطارٌ جمع سَطْر».

يدخل هنا عنصرٌ جديد إلى العلاقة الجدلية السابقة: عنصر الخطأ الذي يتداخل مع التسطير والأسطورة، ويتحدد معنى هذه

الأخيرة بـ «الأباطيل» و«الأحاديث التي لا نظام لها». لكنّ «التسطير» يصبح هكذا قابلاً لحمل واحد من معان ثلاثة: الكتابة، أو ارتكاب الخطأ، أو قول الأباطيل. عن المعنى الأخير يقول ابن منظور:

«وسطَّرها: ألَّفها. وسطَّر علينا: أتانا بالأساطير. يقال سطَّر فلان علينا يُسطِّر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. ويقال: هو يسطِّر ما لا أصل له، أي يؤلِّف... ويقال: سطَّر فلانٌ على فلانٍ إذا زخرف له الأقاويل ونمَّقها، وتلك الأقاويل، الأساطير والسُّطُر».

الأساطير في موروثنا اللغوي هي إذاً الأباطيل، أي أحاديث لا نظام لها، «أحاديث تشبه الباطل»، زخرفة أقاويل وتنميقها، وهي في النهاية «إخطاء» و«تأليف».

تتكون لدينا كوكبة عناصر تبدو متباعدة، ولكنها تتجمع حول نواة هي «الأسطورة». أول تلك العناصر هي الكتابة، ولكنها كتابة لا تلتزم السطر، بل تخرج عنه وتتجاوزه: « قال أبو سعيد الضرير: سمعت أعرابياً فصيحاً يقول: أَسْطَرَ فلان اسمي، أي تجاوز السطر الذي فيه اسمي، فإذا كتبه قيل: سَطَرَه»[5]. قد لا يحسم هذا المثل مسألة ربط الأسطورة بالكتابة، وقد يُفهم منه ربطها بقراءة تتجاوز سطراً؛ ولكن هذا الفهم ليس محسوماً، من جهة، إضافة إلى التذكير، من جهة أخرى، بالباب الذي يرد فيه المثل، أي بالجذر اللغوي المشترك بين السطر والأسطورة.

**العنصر الثاني** هو «الباطل»، بل «الأباطيل»، أي الجمع. جمع «الضياع» و«الخسر» و«الهزل» و«السحر» و«اللهو» و«الجهالة» و«الكذب» و«الادعاء»[6]. وهو سهل الربط مع «الإخطاء»، كما أنه

(5) المصدر نفسه والباب نفسه.

(6) المصدر نفسه، باب «بطل».

يفتح الباب بسهولة على **العنصر الثالث**، أي «الأحاديث التي لا نظام لها». هذه الأخيرة هي بالتأكيد ما يشذ عن المنطق والعقلانية والصواب، وهي الهذْر والتخرُّص وإطلاق الكلام على عواهنه.

هنا يدخل **العنصر الرابع**: «زخرفة الأقاويل وتنميقها»، ولكي تصبح هذا الأقاويل مقبولة، يصار إلى زخرفتها وتنميقها، أي إلى إقحام الجمالية والبلاغة في كلام يُختلق عشوائياً، بهدف جعله مقبولاً عبر إضفاء الفتنة والسحر عليه.

يجتمع هنا «الاختلاق» و«الأسطرة» ليتكون منهما **العنصر الخامس** في الكوكبة: التأليف، ولملمة شتات القول في حكاية تجتمع فيها كل العناصر السابقة.

هل أوصلنا تتبُّع مسيرة كلمة «أسطورة» من الكتابة في البداية إلى الحكاية - أي المشافهة - في المرحلة النهائية؟

لا يمكن الجزم بذلك أو تأكيده، بل على العكس، إذ إن المنطق يفترض الانطلاق من الشفاهة، أي من تأرجح الحكاية الأسطورية زمناً طويلاً ما بين أفواهٍ وآذان، قبل أن تصل بعد حين إلى أن تُسْطَرَ على الورق، عندها يترسخ «اختلاق الأباطيل» ويتجسد حبراً على ورق، أو أنه قد لا يصل إلى هذه المرحلة أبداً لدى الشعوب التي لا تعرف الكتابة.

وتمهيداً لكتاب مارسيل ديتيان، عمدنا إلى مساءلة **لسان العرب** عما يقوله بشأن هاتين الكلمتين، لكن ما وجدناه وضعَنا على الفور في حال اندهاش، ولا نجد حرجاً في قول ذلك، فلقد أحسسنا بدهشة فعلية ونحن نكتشف أن الخطوط العريضة للخلاصات الواضحة المثول هنا متطابقة في غالبيتها مع التوجهات العامة التي يعتمدها ديتيان في هذا الكتاب الذي يمثل أحد أهم المراجع عن

دراسة الميثولوجيا كونها حالاً أو علماً، ودراسة الأسطورة ونشأتها لدى الإغريق على وجه الخصوص، ودورها لدى هذا الشعب، وعلاقتها مع كلٍ من الشفاهة والكتابة.

لن نستعرض هنا بالطبع خلاصة أو فهرس كتاب يفترض أننا سندخل عالمه بعد هنيهة، ولكننا سنعرض، على سبيل المقارنة، بعض أفكاره الرئيسية بترتيبٍ لا يتوافق مع تبويب الكتاب، ولا يحاول مواكبة منهجيته.

يرى ديتيان وجود اختلاف جذري بين الميثولوجيا والدين، إذ إن الأديان هي «موئل التطلعات الأسمى»، بينما تنبثق الميثولوجيا من مكان آخر يسكنه فكر الشطط الذي يتحمل وزر حاجات التفسير الأولى، حتى إنه يشعر أحياناً بعدم تلاؤم كلمة «فكر» مع إطار الأسطورة ومقولاتها، فيصرّح: «عندما يُصدم العقل ويثار استهجان البعد الأخلاقي، تتواجد الميثولوجيا»، ذلك أن الأسطورة هي مجرد خرافة، وهي متقاربة ـ أو شبه متطابقة أحياناً ـ في اليونانية واشتقاقاتها اللغوية، مع «الفضيحة» و«المجون» و«العبث» و«التمرد» و«الثورة» و«الحرب الأهلية». . . و«اللامنطق». لذلك، يرى المؤلف وجود مجابهة طويلة الأمد في بلاد الإغريق، ما بين الميثولوجيا والفكر العقلاني.

هل نحن بعيدون هنا عما وجدناه في **لسان العرب**؟ لكأنما هناك روافد غير منظورة تجمع ما بين اللغات وانعكاسات التصورات البشرية فيها. روافد ترتسم عبر مجاريها الحدود الفاصلة بين المسموح والممنوع، بين العقلاني واللاعقلاني، بين الحق والباطل. ولا تقبل الأسطورة إلا أن تتجاوز حدود المنطق وتتفلّت من كل عقال.

لا بأس هنا من الاستماع، مرة وحيدة، لكلام شاعري يرد على

لسان مارسيل ديتيان الذي يسترسل وكأنه يخرج عن منهجيته الصارمة وأكاديميته الحازمة قائلاً:

«هكذا يُضحي كلامُ الآخرين إمبراطوريةً تستوطنها خرافات مرتحلة، وتعبرها قصص بربرية، وتجتازها بكل حرية هَبّات ذاكرةٍ تلقِّحها الريح، ريح كلام هي نفسها كلام من ريح. إن «الأسطورة» هي دائماً بقايا، لكنها بقايا تتحول إلى مكبٍّ هائل تلقى فيه نفايات ناتجة عن حماس مؤرخ مهووس بالنظافة، فتتكون منها أكوام عارمة: كل ما يحكى، شعراً أو نثراً، بما في ذلك أقوال الشعراء والمدوِّنين ـ الحكواتيين».

لقد تعقَّدت الأمور هنا. أم أننا سارعنا إلى ذلك؟

إن المشافهة ماثلة هنا كونها عنصراً أساسياً لتداول الأسطورة، لكن هذه الأخيرة تصبح «كلام الآخرين»، كلام البرابرة الذين لا يتمتعون بحق المواطنية في حواضر الإغريق، ولكن أيضاً كلام «آخرين» يعيشون على هامش ميدان العمل والإنتاج في المجتمعات الإغريقية: هؤلاء هم الأطفال الذين يستمعون إلى القصص الأسطورية، و«الأطفال الكبار» الذين يروونها لهم، أي الشيوخ والمرضعات. هذا ما يدفع المؤرخ إلى كنس هذا الهذر خارج أطر علمه، وما يحوِّل من جهة أخرى هذه «النفايات» إلى مادة يستخدمها الشعراء والمدونون - الحكواتيون؛ مع الإشارة إلى أن هؤلاء هم أوائل الكتبة في أثينا والحواضر الإغريقية الأخرى، الذين كانوا يصبحون بحكم عملهم مطَّلعين على قصص وأمور يجهلها الآخرون، فيتحولون في أغلب الأحيان إلى حكواتيين يخبرون مواطنيهم بتلك القصص المحتوية على الكثير من الخرافات، أو يحوِّرون ويعدِّلون فيها، أو يختلقونها، حسب الحاجة أو الحال أو المقام.

هكذا، تأتي الكتابة لترسِّخ «كلام الريح» نقشاً على الورق، ويأتي هيرودوتس، أبو التاريخ، ليكسر مقولة الفرز والتنقية وليوشِّي بالخرافات والأساطير أهم صفحات تاريخه الموسوعي. ويأتي هوميروس ليروي في **الإلياذة والأوديسة** تاريخاً لا نكاد نتوصل فيه إلى تبيُّن الحدود الفاصلة ما بين الواقع والأسطورة، ويأتي سقراط وبعده أفلاطون ليخصصا مكانة للأسطورة في أعمالهما الفلسفية. لكن علينا أن نلاحظ هنا، مع مارسيل ديتيان، أن السياسة الوحيدة للأسطورة في حاضرة الفلاسفة هي «الإقناع والسحر والفتنة».

عودة هنا إلى النقاط المشتركة ما بين تعريفات **لسان العرب** وخلاصات ديتيان.

هل تعني هذه العودة تسليماً عامّاً بالنظر إلى الأسطورة من هذه الزاوية، أي إجماعاً شاملاً لدى العلماء والمختصين على كونها متماهية مع الشطط والزيف والخطل والهذيان اللامنطقي؟

الجواب السريع هو: كلاّ. والبرهان عليه يتولد من مصدرين على الأقل: الأول هو تزايد وتكاثر الدراسات الميثولوجية، خاصة خلال القرنين الماضيين، سواء بصورة مباشرة، أفقية أو عمودية، تعاقبية أو تزامنية، أي عبر دراسة أسطورة أو شخصية أسطورية معينة، أو دراسة ميثولوجيا شعب أو ثقافة أو حضارة ما ـ أي جماعة بشرية يتراوح تعدادها بين عشرات يعيشون في بيئة ضيقة أو منعزلة، وملايين تواجدوا أو يتواجدون في مساحات كبيرة ومسافات مترامية ـ أو بصورة غير مباشرة عبر الدراسات الإثنوغرافية والإثنولوجية والأنثروبولوجية التي تتكاثر هي الأخرى وتتشعب بكيفية مذهلة.

نفتح هنا لبرهة وجيزة هلالين نعرض بينهما، مثلما فعلنا سابقاً

بخصوص المصطلحات الثلاثة الأخيرة المعرَّبة بصيغتها الأجنبية[7]، مبررات الحفاظ على لفظة «ميثولوجيا» وعدم ترجمتها بمقابل عربي مناسب.

نقول ببساطة واختصار؛ لأننا لم نتوفق، كما لم يتوفق غيرنا حتى الآن ـ في حدود علمنا ـ بإيجاد مصطلح عربي قادر على جمع المعاني الثلاثة التي ينطوي عليها اللفظ الأجنبي:

أ ـ مجموعة الأساطير الخاصة بجماعة بشرية أو شعب أو ثقافة أو حضارة أو معتقد.

ب ـ مجموعة الأساطير الخاصة بالعالم الإغريقي القديم على وجه التحديد .

ج ـ علم دراسة هذه الأساطير إجماليّاً أو إفرادياً أو بصورة مقارنة.

ثم نعود إلى المصدر الثاني للإجابة بالنفي عن إمكانية تماهي الأسطورة الكامل والشامل مع اللامنطق والأباطيل. هنا سنبطئ المسير ونشعّب التوجهات، ليس في سبيل تشعيب أو تعميق النقاش حول المصطلح ودلالاته، وإنما سعياً إلى استعراض ما يقوله متخصصون كبار في ميادين مختلفة من العلوم الإنسانية، بشأن الأسطورة ونظرتهم إليها.

نبدأ مع جان ـ بيار فيرنان، المتخصص في الشؤون الهلينستية وصديق مارسيل ديتيان الذي ألّف معه أكثر من كتاب عن الميثولوجيا الإغريقية. ونستعير منه نصّاً مطوَّلاً بعض الشيء:

---

(7) مصباح الصمد، **معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006) (المقدمة).

«ما الذي يتبادر إلى ذهننا اليوم، عندما نتحدث عن الأسطورة اليونانية؟ ليس الجواب سهلاً أو بسيطاً، ولكن معاني «ميتوس» كانت قد تعرضت في العصور القديمة إلى الكثير من المتغيرات، دون أن يتطابق أي منها مع ما يشير إليه الاستخدام المعاصر الشائع لهذه الكلمة. أما الأسطورة بنظرنا، فهي قصة تراثية اكتسبت من الأهمية ما جعلها تُحفظ وتُتداول من جيل إلى جيل داخل ثقافة معينة، قصة تروي أفعال آلهة أو أبطال أو كائنات ملحمية، حققوا بطولاتهم في زمنٍ غير زمننا، في «الزمن القديم»، زمن يختلف عن ذاك الذي تبلغه الاستقصاءات التاريخية. هكذا نكون إذاً أمام نموذج من السرد يكتسب خصوصيته من قدرة شخوصه التي تفوق الأبعاد البشرية، ومن مواصفات خارقة لمغامرات تتفلّت، بحكم التعريف، من ضوابط المنطق والعقلانية»[8].

ندخل هنا في زمن «كان يا ما كان، كان في قديم الزمان...»، أي «زمن البدايات» المتموضع مع مكانه وشخوصه خارج المقاييس والمواصفات المعتمدة في عصرنا الممتد من فجر التاريخ البشري المعروف. لكن انتماء عناصر الأسطورة إلى زمن البدايات يعيدنا إلى نظرة الفلاسفة الأوائل، خاصة سقراط وأفلاطون، للقصة الأسطورية. كما يتيح لنا الانتقال إلى نظرة فيلسوف معاصر إلى الموضوع نفسه. يقول بول ريكور:

«نقصد بالأسطورة هنا ما يتبينه فيها اليوم تاريخ الأديان: ليس تفسيراً مغلوطاً عبر صور وخرافات، وإنما قصة تراثية تروي أحداثاً حصلت في بدايات الأزمنة، قصة تهدف إلى تأسيس الممارسات

---

(8) *Mythes grecs au figuré: De L'Antiquité au baroque*, le temps des images, sous la dir. de Stella Georgoudi et Jean-Pierre Vernant; [avec la collab. de Mary Beard [et al.] ([Paris]: Gallimard, 1996), p. 25.

الطقوسية لبشر اليوم، وبصورة عامة إلى إرساء جميع أشكال السلوك والتفكير التي يفهم بها الإنسان نفسه في عالمه. وبالنسبة إلينا، نحن الذين نعيش العصر الحديث، لا تعتبر الأسطورة أسطورة إلا لكوننا لم نعد قادرين على وصل ذلك الزمن بزمن التاريخ الذي نكتبه حسب المنهج النقدي، ولا على إقامة علاقة بين أماكن الميثولوجيا ومدى جغرافيتنا نحن، لهذا لم يعد بإمكان الأسطورة أن تمثل عملية تفسير؛ ولهذا يصبح استبعاد قصديتها الشارحة للأسباب والظواهر موضوع كل مسيرة تبغي نزع البعد الأسطوري. ولكن عندما تفقد الأسطورة ادعاءاتها التفسيرية فإنها تكشف عن توجه استكشافي وتفهُّمي، وهذا ما سوف ندعوه دورها الرمزي، أي قدرتها على إزاحة الستار عن علاقة الإنسان بمقدساته»[9].

عندما يتكلم الفلاسفة تتعمق الأمور وتتشعب، ونكاد نقول تتعقد أكثر. لقد بدأت مسيرة مختلفة في النظر إلى الأسطورة مع الهلّينستي فيرنان، ثم بلغت مع الفيلسوف ريكور مدى بعيداً جداً عما وجدناه في **لسان العرب**، أو حتى في اللغة اليونانية وما سنجده بالتفصيل لدى مارسيل ديتيان. ابتدأ الوهم بالتحول إلى واقع والخرافة إلى تراث. حتى إن الهذر والهذيان والكذب والاختلاق تحولت إلى توجه نحو الاستكشاف والتفهم والفهم، لا بل إلى بلوغ أبعاد رمزية في سلوك الإنسان وتفكيره، وصولاً إلى علاقته بالمقدس.

لعلنا نقترب هنا من النظريات الحديثة في التقنيات الروائية خصوصاً، وفي تقنيات السرد بشكل عام. وهي كلّها ترى في نص الأقصوصة أو القصة أو الرواية أو الملحمة أو الخرافة ... إلخ **حقيقة ساطعة** بوجودها الملموس، بينما تعتبر «القصة»، أي

---

(9) Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, 2 vols. (Paris: Aubier- Montaigne, 1960), vol. 2: *La Symbolique du mal*, pp. 12-13.

الحكاية، وشخصيّاتها ـ مهما بلغت واقعيتها وحقيقتها ـ **اختلاقاً** من خيال المؤلف.

إنها مقاربة قد تلقي إضاءة باهتة على الموضوع، ولكننا سنواصل مساءلة اختصاصيين آخرين عن ماهية الأسطورة وتعريفاتها.

في كتاب شهير اشترك بتأليفه عالم الأديان المعروف شارل كيرينيه وعالم النفس الكبير كارل غوستاف يونغ، وهو **مدخل إلى جوهر الميثولوجيا**، نجد تعريفين ينطلقان بالتأكيد من أعماق ميدان كل من العالمين. يقول الأول:

«تنطوي كلمة أسطورة على معان متعددة، وهي مستهلكة وغامضة: إن استخدامها أصعب بكثير من استخدام بعض العبارات التي تمزج جذرين لغويين يونانيين يدلان على «الأسطرة» و «الجمع أو القول». وإن أفلاطون نفسه، الذي هو «قوّال أساطير» كبير، يطلعنا بخبرته الذاتية وبكتاباته الشخصية على حركية ما يسميه الإغريق «ميثولوجيا». إن ذلك فن مقترن، بل مندمج بالشعر (عبر تقاطع الميدانين)، فن ذو معطيات مادية خاصة، فهناك مادة خاصة يتشكل منها فن الميثولوجيا: مجموعة عناصر قديمة ينقلها التراث وتتعلق بالآلهة والكائنات الإلهية، بمعارك يخوضها أبطال وبهبوط إلى قعر الجحيم، عناصر تضمها قصص معروفة، ولكنها تتقبل بعض التشكيلات الإضافية (...) والميثولوجيا هي حركة تلك المادة، وهي (...) على غرار رأس أورفيوس المقطوع، تتابع الغناء حتى بعد ساعة موتها، وحتى عن بُعد»[10].

---

(10) Carl-Gustav Jung et Charles Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie: L'Enfant divin, la jeune fille divine = Einführung in das Wesen der Mythologie*, petite bibliothèque Payot; 168 ([Paris]: Ed. Payot; Rivages, 2001), pp. 17-18.

ما زلنا نجد الزيف والأباطيل، ولكنها تتعدى هنا مجرد كونها قصصاً ملفقة لتدخل ميدان الشعر والموسيقى وتصبح جزءاً من التراث، ولتتسرب أيضاً إلى أعماق الفلسفة، فيصبح أفلاطون «قوال أساطير كبير»! ماذا يقول يونغ في ذلك؟

«لا تختلق السجية البدائية الأساطير، بل تعيشها، فالأساطير هي في الأساس رؤى النفس ما قبل الواعية، هي تأكيدات لاإرادية بخصوص أمور نفسانية لاواعية، وليست أقل من مجازات أحداث نفسانية. وكان من الممكن لهذه المجازات أن تكون ألعاباً تافهة يمارسها ذكاء غير علمي. لكن الأساطير تتخذ معنى حياتياً، إذ إنها لا تقدّم تصوّرات وحسب، لكنها هي نفسها أيضاً الحياة النفسانية للقبيلة البدائية، تلك القبيلة التي قد تتهاوى وتختفي على الفور إن هي فقدت تراث أجدادها الأسطوري، تماماً مثل إنسان يفقد روحه. إن ميثولوجيا قبيلةٍ ما هي معتقدها الحي، الذي يعني فقدانه ـ دائماً وأينما كان وحتى لدى الإنسان المتحضر ـ كارثةً معنوية. لكن المعتقد يمثل علاقة حية مع الأنشطة النفسانية غير المرتبطة بالوعي، والتي تحدث في مجالٍ يتجاوز هذا الوعي، في غياهب الكواليس النفسانية»[11].

ها هي الأسطورة تتبوأ صدارة «الحقائق» العلمية التي لا يمكن أن تستوي من دونها دراسات علم نفس الفرد والجماعة، ودراسات لاوعي الإنسان و«قبيلته البدائية»، سواء انتمت إلى عصر ما قبل التاريخ أم إلى أزمنتنا المعاصرة، ذلك أن يونغ ينطلق من هذا التعريف ليتوسع في موضوع «المثال البدئي» أو «النموذج الأصلي» (Archétype) الذي يبني عليه أغلب مقولاته في علم

(11) المصدر نفسه، ص 124.

النفس الجماعي، أي في علم أرسى أسسه كونه تتمة ضرورية لعلم نفس الإنسان الفرد الذي بنيت عليه أطروحة صديقه وزميله سيغموند فرويد.

إن «التكرار الطقوسي» الذي يبني عليه عالِم الأديان ميرسيا إلياد كتاباً بكامله[12]، والذي يمنح الأسطورة معنى حقيقياً رغم افتقادها الجزئي للمنطق، دفع بعددٍ من الدارسين إلى تسجيل التقارب بين «الأسطورة» و«الحلم»، وإلى ملاحظة أن ترابط النماذج الأصلية والرموز، الذي تقيمه الأسطورة بصورة شبه منهجية، ينسحب على علم نفس الأعماق (يونغ) وعلى التحليل النفسي (فرويد، لاكان)، اللذين يجدان في الأسطورة مؤشرات ممكنة على كبت شخصي وجماعي أيضاً.

لكن هل يعني ذلك أننا خلصنا من التعريفات التي قدمناها إلى تناقض صريح يضع «الأباطيل» في مواجهة «الحقائق»؟

يعلم الجميع أن «الحقائق» التي يستند إليها علم النفس ما هي ـ في غالبيتها ـ سوى إفرازات اللاوعي، فردياً كان أم جماعياً، وأنها ليست بعيدة بالنتيجة عن هذر وعبث ولامنطق «الأباطيل» التي تشكل أساس تعريفات الأسطورة.

هكذا تصبح تلك الإفرازات «مادة» حقيقية يُصار إلى دراستها وتحليلها سعياً إلى الخروج بخلاصات عن علاقة الإنسان بذاته وبـ «تاريخ قبيلته»، الذي ليس هو من التاريخ المنطقي والعلمي بشيء.

لكن الأسطورة تتخذ أبعاداً ومظاهر وتعريفات أخرى لدى

---

(12) Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétype et répétition* (Paris: Gallimard, 1966).

مهتمين آخرين، تبعاً لخلفيات وتوجهات واختصاص كل منهم. وما نقوم به هنا لا يهدف بالطبع إلى استعراض شامل أو موسع لهذه التعريفات، وإنما إلى تقديم صورة عن تفاوت، بل تناقض المفاهيم التي تتخذها بين هذا العلم وذاك، وهذه النظرة وتلك. والهدف الكامن خلف هذا العرض هو تبيان أن مقاربة مارسيل ديتيان ـ على أهميتها وعمقها ومنهجيتها وصدورها عن أحد أعلام الدراسات الميثولوجية ـ تمثل مساهمة أساسية، لا بل قد تكون تأسيسية، في ميدان هذه الدراسات، ولكنها لا تدّعي الإحاطة الشاملة والمكتملة بالموضوع، إذ إنها اختارت أن ترصد لحظتين ومظهرين للأسطورة؛ اللحظتان هما تشكُّل الأسطورة كونها قصة تروى، ثم اندراج هذه القصة في ميدان الكتابة. أما المظهران، فيتمثلان بالنتيجة في الشفاهة والكتابة.

قد يتغير إذاً مظهر الأسطورة ومعناها، ويتبدلان تبعاً للزاوية التي يقف فيها الباحث وللإنارة التي يسلطها.

واستمراراً في تقصي زاوية الرؤية هذه، وسعياً إلى تبين مراميها وخلاصاتها، نعرِّج قليلاً على الأنثروبولوجيا، التي تربطها بالميثولوجيا صلات وثيقة، لنقدم رؤية اثنين من أعلامها الفرنسيين:

في كتابه التأسيسي لأحد توجهاته الرئيسية **الأنثروبولوجيا البنيوية** يقول كلود ليفي ـ ستروس:

«إذا أردنا الإحاطة بالمواصفات الخاصة بالفكر الأسطوري، علينا التسليم إذاً بأن الأسطورة تتموضع في اللغة وخارجها معاً. وهذه الصعوبة الجديدة ليست غريبة عن عالم اللسانيات: ألا تشتمل اللغة عينها على مستويات مختلفة؟ عندما فرَّق فرديناند دو سوسور بين **اللسان والكلام**، برهن أن اللغة تنطوي على مظهرين متكاملين،

الأول بنيوي والثاني إحصائي، فاللسان ينتمي إلى ميدان زمن قابل للانعكاس، أما الكلام فيرتبط بزمن وحيد الاتجاه [...]، والأسطورة تعرّف عن ذاتها أيضاً عبر منظومة زمنية يمتزج فيها الاثنان، ذلك لأنها تنطلق من أحداث ماضية ـ أحداث حصلت «قبل خلق العالم» أو «خلال العصور الأولى» ـ وفي الحالين «منذ زمن بعيد». لكن القيمة الملازمة للأسطورة تصدر عن كون الأحداث المفترض حدوثها في لحظة من الزمن تستمر في تكوين بنية متواصلة. وترتبط هذه البنية بالماضي والحاضر والمستقبل في وقت واحد»[13].

توثّق الأسطورة هنا ارتباطها باللغة في مستوياتها المختلفة وبالزمن في حركيته وسكونه وانعكاسه، وتصبح مقترنة بالبنية الأنثروبولوجية، بل متماهية معها. ونحن نعلم أن ليفي ـ ستروس يعرِّف الأنثروبولوجيا أنها ـ بكل بساطة! ـ «دراسة ذلك الضيف الكامن فينا دائماً: الفكر البشري». هل نحلم بتبسيط أكثر من ذلك؟

لنُسائل ـ إغراقاً في التبسيط ـ أنثروبولوجياً آخر هو جيلبير دوران، مؤسس ما يعرف اليوم بـ «النقد الأنثروبولوجي» أو «النقد الأسطوري»، عما يرمي إليه بالتحديد عند استخدامه مصطلح «أسطورة». يجيبنا:

«نعني بالأسطورة منظومة دينامية من الرموز والنماذج البدئية والأنساق، منظومة بدئية تنحو ـ تحت ضغط نسق معين ـ إلى التشكل ضمن قصة. الأسطورة هي في البداية ترسيم موقفٍ عقلاني، لكونها تستخدم تسلسل الخطاب، الذي تتحول فيه الرموز إلى

---

(13) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), pp. 230-231.

كلمات والنماذج إلى أفكار، فالأسطورة هي علمية إيغال في نسق أو مجموعة أنساق. وكما أن النموذج البدئي يكمن خلف الفكرة، وكما أن الرمز يولّد الاسم، يمكننا القول إنّ الأسطورة ترفد المعتقد الديني أو المنظومة الفلسفية أو ـ مثلما يقول بريهيه ـ القصة التاريخية أو الخرافية»[14].

تمثل الأسطورة هنا أحد مرتكزات الأنثروبولوجيا، أو الإناسة كما يحلو للبعض أن يقولوا، أو «علم الإنسان» إذا ما عمدنا إلى ترجمة حرفية للعبارة، مع الإشارة إلى أن عبارة ليفي ـ ستروس الأخيرة التي تعرّف الأنثروبولوجيا بأنها دراسة «الفكر البشري» تشكل تصديراً لكتاب جيلبير دوران.

لكن هل تُعقلن الأنثروبولوجيا الأسطورة، أم أنها تنظر إليها بعقلانية عندما تجعل منها عنصراً في منظومة التفكير والسلوك الخاصة بمجتمع ما، وأنها العاكسة لما يجري لدى كل الشعوب وداخل كل البشر؟ قد يشمل الجواب الصحيح الاحتمالين معاً، لكن الوسيلة إلى ذلك تكون في مطلق الأحوال متابعة القصة وتحليل الخطاب الحامل لها عبر متابعته في مرحلتي الشفاهة والكتابة (في حال وجود هذه الأخيرة).

لمناسبة الحديث أي عن الخطاب، أي عن اللغة واللسان والكلام، سنقوم بانعطاف يعيدنا إلى أجواء الأسطورة الإغريقية بالتحديد، عبر ما يقوله أحد أعلام المختصين بها الكبار وهو جان ـ

---

(14) مصباح الصمد، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1991)، ص 37. ترجمة لكتاب: Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*, collection études supérieure; 14 ([Paris]: Bordas, 1969).

بيار فيرنان، الذي نعود لنستمع إليه وهو «يروي الأساطير» في كتابه الشهير **الكون والآلهة والبشر** (*L'Univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines*).

ينطلق فيرنان من مقولة ليفي ـ ستروس بأن الأسطورة تعرّف عن نفسها فوراً بطريقة لا تترك أي مجالٍ للخلط بينها وبين الأشكال الأخرى للقصة. ثم يعرض التباعد بينها وبين القصة التاريخية «التي تشكلت في اليونان بطريقةٍ ما ضد الأسطورة»، لكونها تهدف إلى سرد أحداثٍ قريبة منا زمنياً لدرجة إمكانية إيجاد شهود عليها. كما يعرض اختلافها عن القصة الأدبية التي تعرّف عن نفسها بأنها نتاج خيالي صادر عن مؤلفها. وفي الحالين يكون هناك مؤلف معروف يتوجه بالكتابة إلى جمهور من القراء. هنا يضيف فيرنان:

«لكن وضع الأسطورة مختلف جذرياً. إنها تبدو على صورة قصة آتية من سحيق الأزمان، حيث إنها قد تكون وجدت حتى قبل أن يعمد راوية إلى حكايتها. بهذا المعنى، لا تصدر الأسطورة عن اختلاق فردي ولا عن خيال خلاق، وإنما عن التناقل والذاكرة. هذه العلاقة الوثيقة الصلة بالتذكر تقرّب الأسطورة من الشعر الذي يمكنه أن يندمج ـ في مظاهره القديمة والبدئية ـ مع مسيرة تكوين الأسطورة [. . .]».

«واليوم أيضاً، لا وجود للقصيدة إلا عندما تتداولها الألسن. إذ يتوجب حفظها غيباً واستعادتها عبر كلمات صامتة تنتمي إلى كلام داخلي. ولا يمكن للأسطورة أن تعيش إلا إن رويت من جيل لآخر في خضم الحياة اليومية. إن شروط وجود واستمرارية الأسطورة تتلخص إذاً في كلمات ثلاثة: الذاكرة والشفاهة والتراث»[15].

---

(15) Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines* (Paris: Ed. du Seuil, 1999), pp. 10-11.

ها هو فيرنان يعيدنا إلى أجواء ديتيان، وهي أجواء تحيط بمعظم الدراسات المتخصصة بالميثولوجيا الإغريقية، من حيث ارتباط هذه الأخيرة بالشعر والشفاهة واقتصارها على حكايات تدور أحداثها خارج الحيز الزمني الذي نعيشه، أي هناك في «سحيق الأزمان» أو في «زمن البدايات». لكن إذا كان هذا هو الإطار الجامع بين هذه الدراسات الهلينية، فهو لا يمنع وجود فروقات واختلافات وتباينات تصدر عن المقاربة التي يعتمدها كل من الدارسين وعن تقويمه الخاص للموضوع. هناك تقاربٌ كبير مثلاً، بين نظرتي فيرنان وديتيان، وهذا ما أنتج أعمالهما المشتركة. ولكن هناك اختلافاً أساسياً، داخل الإطار الواحد بين رؤية ديتيان ورؤية باحثة قديرة، هي إديث هاملتون التي سنتوقف قليلاً عند الترجمة الفرنسية لكتابها **الميثولوجيا**.

كتاب يُقرأ من عنوانه، كما يقال، إذ نجد على صفحة غلافه الأخيرة الجملة الآتية : «تعود إديث هاملتون إلى الجذور لتخلّص الأساطير من اللغو الذي أحاطها به القرن التاسع عشر»[16]. هكذا ينبئنا غلاف الكتاب بأن المؤلفة تسلك مسلكاً مناقضاً لما يعتمده مارسيل ديتيان، الذي سينطلق تحديداً من «لغو» القرن التاسع عشر ليبني عليه مقولته التي يقوم عليها **اختلاق الميثولوجيا**. لكن الغلاف يطلعنا أيضاً على أن الكاتبة «تجد لدى هوميروس وهزيودوس وبنداروس وأوفيديوس ـ نعم، لدى الشعراء وليس لدى الكهّان ـ مادة الموضوعات الميثولوجية الكبرى التي تقدمها لنا»، وهذا ما يجده ديتيان أيضاً، من منطلق واحد يتشعب مساران متباعدان.

---

(16) Edith Hamilton: *La Mythologie: Ses Dieux, ses héros, ses légendes* (Paris: [s. n.], 1940), et *La Mythologie: Ses Dieux, ses héros, ses légendes*, Marabout université; 20 (Marabout; Maurepas: [Diffusion] Hachette, 1979).

ترى هاملتون أن «أساطير الإغريق، منذ اللحظة التي بدأ إدراكنا لوجودها، كانت قد سمَت فوق الشراسة والفظاظة القديمتين»، وذلك انطلاقاً من كونها قد صيغت بأقلام شعراء كبار يأتي في طليعتهم هوميروس و**إلياذته** التي «كُتبت بلغة غنية ورقيقة ورائعة هي تجسيد جلي لمخاض تعبيري قديم يمثل برهاناً ساطعاً على الحضارة».

قبل استكمال عرض النقاط الأساسية في أطروحة إديث هاملتون، لا بد من ملاحظة استخدامها المتكرر لعبارات تعميمية تنمّ عن موقف ذاتي يتمثل في الإعجاب الشديد بتلك الميثولوجيا، بل الافتتان بها لدرجة جعلها متماهية مع «الحضارة». وهو موقف يتناقض، منهجياً قبل أي شيء آخر، مع دقة وصرامة مارسيل ديتيان اللتين سنكتشفهما لدى مواكبة آرائه وخلاصاته المبنية على استقراء معمق لعددٍ هائل من المصادر والمراجع.

هذا الافتتان هو الذي يدفع الباحثة إلى التسرع في إصدار خلاصات تتصدر مقدمة كتابها لتقول مثلاً: «مع ولادة بلاد الإغريق، وضع الإنسان نفسه في مركز الكون. لقد شكل ذلك ثورة حقيقية في الفكر.. ففي اليونان، وللمرة الأولى، وعى الإنسان ذاته وعياً كاملاً». ذلك لأن الإغريق تخيلوا آلهتهم على صورتهم هم، أي أنهم لم يعطوا لآلهتهم أشكالاً حيوانية هجينة كما فعل المصريون وسكان بلاد ما بين النهرين. وهي تستخرج من ذلك خلاصة شاعرية جميلة:

«تلك كانت أنصاب وآلهة العالم ما قبل الهلّيني، وتكفي مقارنة تلك الأشكال العجيبة مع أي تمثال يوناني، بشكله الاعتيادي وجماله الطبيعي، للتأكد من أن فكرةً جديدة قد ظهرت في العالم، فكرة أضحى معها الكون عقلانياً».

خلاصة جميلة قلنا، ولكن أين هي من العقلانية التي تسبغها على الميثولوجيا الإغريقية؟ وتتابع الباحثة مواكَبَةَ «معجزة الميثولوجيا الإغريقية» التي «أنسنت العالم»، وحررت البشر من رعب المجهول الذي كان يُمسك بتلابيب البشر، وأقصت السحر الذي يتخذ موقعاً أساسياً في ما عداها من ميثولوجيات سابقة أو لاحقة، وجعلت «الشاعر ـ وليس الكاهن ـ يستحوذ على العلاقات الوثيقة مع الآلهة ويستحق احترام الجميع»، وأقامت شبه توازن بين الآلهة والبشر، إذ إن «الآلهة ـ البشر لم يكونوا خلال فترة طويلة أفضل بكثير من البشر الذين يعبدونهم». ثم تخلص الباحثة من ذلك إلى تحديد المواصفات العامة للميثولوجيا اليونانية، أو ما يشبه التعريف بها:

«تتشكل الميثولوجيا الإغريقية إلى حد كبير من قصص خاصة بالآلهة والإلهات، ولكن لا ينبغي اعتبارها نوعاً من كتاب إغريقي مقدس أو من خلاصة ديانة إغريقية. وإذا ما صدّقنا أحدث الخلاصات فما من شيء يجمع بين الأساطير والفكر الديني، لأن الأساطير قد تمثل تفسيرات للظواهر الطبيعية [...] إنها تمثل علم العصور الأولى، وهي نتاج محاولات البشر الأولى لتفسير ما يحيط بهم؛ لكن الكثير من هذه القصص لا تفسر شيئاً على الإطلاق، إذ إنها لا تعدو كونها حكايات للتسلية، على غرار تلك التي تُروى خلال سهرة طويلة [...] ورغم ذلك، فإن المعتقد الديني يظهر هو الآخر؛ يظهر في خلفية الصورة بالتأكيد، ولكن بوضوح شديد»[17].

صحيح أن إديث هاملتون تُغرق في تعاطفها مع مادة بحثها، لكنها تقدم لنا كتاباً بالغ الفائدة من حيث استعراضه الشامل لأسماء

(17) Edith Hamilton, *La Mythologie: Ses Dieux, ses héros, ses légendes,* 1940, pp. 6-11.

شخوص الميثولوجيا اليونانية والرومانية، وتقديم نبذة عن كل منهم، سواء كان مشهوراً أم مغموراً، وشديد الأهمية من حيث دراسة أنسابهم وعلاقات القربى المنسوجة بينهم. وهي بذلك تلتقي مع إحدى توجهات الميثولوجيا ودارسيها الأوائل في عصور ما قبل الميلاد، وبالنتيجة مع إحدى الموضوعات الأساسية التي يتناولها كتاب ديتيان الذي نحن بصدده.

بعد هذا الاستعراض السريع لتعريفات متنوعة، متقاربة حيناً ومتباعدة حيناً آخر، بل متعارضة ومتناقضة أحياناً، تناولت الأسطورة منطلقة من خلفيات نظرية وعلمية مختلفة؛ وبعد تشديدنا النسبي على النظرة اللغوية العربية إليها، ثم على تقديم بعض ملامح ما سوف يتوسع به ديتيان في هذا الكتاب، وعلى رؤية نماذج من مقاربات الباحثين الهلينيين للموضوع، نسارع إلى القول: إننا لسنا هنا في صدد تقديم خلاصة عن الأسطورة ومفهومها والتعريف بها، بل كانت غايتنا تقديم صورة مصغرة جداً ـ بل قد تكاد تبدو هزيلة ـ عما يدور في ميادين الدراسات الميثولوجية عموماً، والهلّينية منها على وجه الخصوص. كانت غايةً تمهيدية ليس أكثر تنشد إثارة أو عرض التساؤلات القادمة من مصادر شتى قبل الدخول إلى عالم **اختلاق الميثولوجيا**.

لا بد من التوقف هنيهة هنا لتبرير استخدامنا مصطلحاً أعجمياً، «الميثولوجيا»، في عنوان هذه الترجمة التي يفترض بها نقل معارف أجنبية إلى اللغة العربية. إن كلمة «ميثولوجيا» تعني في الوقت نفسه ـ كما قلنا ـ مجمل أساطير شعب ما أو شعوب متعددة، وتعني العلم الذي يتناول تلك الأساطير أيضاً، كما يعني جذرها اليوناني (mûthoi) الخرافة إضافة لذلك، سواء كان شخوصها خارقين أم لا؛ ويكون «الميثولوجي» بالنتيجة ما يتعلق بالأسطورة أو الخرافة، أو

عالم الأساطير، و«الميثوغرافي» مدوِّن الأساطير أو مؤلفها... إلخ.

وإزاء ذلك التنوع الذي تنطوي عليه الكلمة، وجدنا من المناسب نقلها إلى العربية بلفظها الأجنبي، دون الشعور بحرج من ذلك أو بعقدة نقص قد تُنسب إلى المترجم أو إلى لغته الأم، التي برهنت قدرتها على تمثّل العديد من الكلمات وتبنّيها وسكبها في قوالب اشتقاقاتها.

من جهة أخرى، وجدنا أن اللغة العربية قد مارست توسيع دائرة اشتقاقاتها المتمحورة حول «الأسطورة» والمنطلقة من حيّز المصدر «سَطَرَ»، فأوجدت أو تقبلت «الأسطرة» و«المؤسطر»، مثلاً، إضافة إلى الفعل «أسطر». لكن الكلمات الثلاث الأخيرة تعني على التوالي التحدث بالأسطورة أو اختلاقها أو تدوينها، ثم من يقوم بذلك، وثم الفعل الدالّ عليه. وجميع ما ذكرنا يمثل نشاطاً أو شخصاً أو فعلاً يدور في فلك الميثولوجيا أو يلامسه ليس أكثر.

وإذا ما بحثنا عن مقابل ذلك في الفرنسية وجدنا كلمات تدور حول فلك «الميثولوجيا» (La Mythologie) دون أن تدخل فيه. هكذا اعتمدنا فعل «أسطر» مقابلاً لـ (Mythologiser) و«الأسطرة» في مقابل (Mythographie, Mythoplastie) حسب الحال: أي تدوين أو اختلاق أو رواية الأسطورة، و«المؤسطر» للتدليل على من يقوم بإحدى هذه النشاطات. هل كان علينا إيجاد مقابل خاص بكل شخص أو نشاط على حدة؟ قد يكون ذلك، لكننا نعترف بعدم التمكن منه. ثم إن لغتنا تتقبل ـ مثل كل الأخريات ـ أعداداً كبيرة من الكلمات التي تدل كل منها على معنيين أو أكثر.

يبقى لزاماً علينا، في نهاية هذه المقدمة، أن نعرّف بمؤلف الكتاب.

* * *

وُلد مارسيل ديتيان في بلجيكا عام 1935، هو كاتب مقالة وباحث في الأنثروبولوجيا المقارنة، لكنه متخصص أولاً وأخيراً في البحوث الهلّينية، أي في الدراسات الخاصة ببلاد الإغريق وكلامها ومفهوم المواطنية فيها.

أقام في باريس خلال ستينات القرن الماضي، والتقى هناك بجان ـ بيار فرنان.

ابتداءً من 1964 أصبح واحداً من مديري «مركز الدراسات المقارنة عن المجتمعات القديمة» في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

عُيِّن عام 1975 مديراً لقسم دراسات العلوم الدينية، وأصبح مشرفاً على فريق من الباحثين في «المركز الوطني للبحوث العلمية» (CNRS).

تمحورت دراساته حول «التاريخ والأنثروبولوجيا والمقاربات المقارنة»، حتى عام 1996.

هو اليوم أستاذ في قسم الدراسات القديمة في جامعة جون هوبكنز (بلتيمور، الولايات المتحدة) ومدير لمركز لويس ماران للدراسات المقارنة، وهو في الوقت نفسه مشرف على الأبحاث في «مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية» (لياج، بلجيكا). ولقد ركزت محاضراته في مختلف مراحل تدريسه على «آلهة الشأن السياسي في الحواضر الإغريقية».

ولتعريفٍ أشمل بمسيرته الفكرية والبحثية، نعرض أهم ما جاء في تقديم جوليا كريستيفا وفلورانس دوبون لمحاضرة ألقاها عام 2001 في «مركز رولان بارت»، التابع لمعهد الفكر المعاصر في جامعة ديدرو باريس السابعة:

مارسيل ديتيان هو أنثروبولوجي في الأساس. وهو يدأب منذ بضع سنوات على جمع مؤرخين وألسنيين وإثنولوجيين يعملون في آماد ثقافية مختلفة، يقترح منهجاً جديداً في مقاربة العلاقات بين الثقافات، وفي مقاربة الثقافات ذاتها بصورة أوسع من خلال تجاوز ثنائية الهوية/ الغيرية، وذلك يعني اليوم موقفاً سياسياً يتناقض مع مقولات البعض بحروب الثقافات. إنّ مارسيل ديتيان يتخطى الانغلاق داخل ثقافة وحيدة، هي الثقافة الإغريقية، رغم تعمقه فيها أكثر من كل الآخرين. وهو يتخطى أيضاً الإنسانوية الغربية المتوشحة بلباس التمركز الأوروبي، والتي جعلت من بلاد الإغريق المنطلق الأساسي للقيم المعاصرة ومقياس كل الحضارات.

منذ كتابه الأول، **سادة الحقيقة** (1967)، اكتسب شعبية واسعة لدى الطلاب والباحثين بسبب إطلاق رؤية جديدة على الملحمة الإغريقية أقصت البعد الفلسفي عن هذه الأخيرة لصالح البعدين الاجتماعي والثقافي.

عام 1972، أصدر كتابيه في الأنثروبولوجيا الثقافية والدينية اللذين اكتسبا شهرة واسعة: **حدائق أدونيس** و **مكائد الذكاء** (مع جان ـ بيار فيرنان). ثم تلا ذلك ما يمكن تسميته «عصر ديونيزوس» في أبحاث ديتيان، وهو عصر متميز بنوع من الارتياب الذي حل مكان وضوح طبع الأعمال السابقة. عام 1977، ظهر **ديونيزوس المقتول**، وعام 1986 جاء **ديونيزوس في الهواء الطلق**، وكان بينهما **اختلاق الميثولوجيا** (1981)، ثمّ سيضاف إلى الثلاثة، عام 1998، **أبولو شاهراً خنجره**. هنا يتابع ديتيان مسيرته، ولكن، باتجاه مزيدٍ من التعقيد والتنويع والتساؤل؛ وعلى صعيد الأسلوب يتخلى عن العرض الاستدلالي الحامل لنظرية متكاملة لصالح كتابة تتساءل وتعاني وتستنطق، لكنها تبقى متشحة بالكثير من الشاعرية والغنائية. إنّ كتابة

مارسيل ديتيان الخاصة تترسخ في هذه المرحلة. وقد نجيز لأنفسنا أن نسميها «شاعرية المنطق الأنثروبولوجي»، وهي شاعرية تجعل من كل كتاب نوعاً من قصيدة تساؤل واستنطاق تدخلنا في مسيرةٍ فكرية صعبة التقسيم أو التلخيص. لكنها مسيرة لن تتوقف، بل ستتجذر وتتعمق في كتاباته الآتية التي ستتخذ منحى نوع من إثنولوجيا حدسية تتخلص من قسر المفهوم الأنثروبولوجي الجاهز الذي يشوب الأنثروبولوجيا الفرنسية بشكل عام. يدخل في هذا الإطار **معارف الكتابة في بلاد اليونان القديمة** (1988)، **وكتابة أورفويس** (1989)، **وآلهة الإغريق** (1989).

ثم لن يلبث ديتيان أن يتوسع في أبحاثه نحو ميدان الدراسات المقارنة عبر منهج يعرضه في كتاب شكل حدثاً لدى ظهوره عام 2000، **مقارنة اللامقارن**. حسب شارل لامود، «لا تتمثل المقارنة لدى ديتيان في البحث عن شكل أصلي تكوّن كل الأشكال الحالية تجسيداً أو تشويهاً له، وإنما في التفتيش عن المظهر الذي يتخذه مفهوم نووي دراسته وعن البناء الفكري القائم عليه». والجدير بالذكر أن هذا الكتاب يضم دراسات مشتركة بين ديتيان وآخرين، وأنه يؤسس لمرحلة الدراسات المشتركة أو الجماعية التي تضم، بين عناوين أخرى: **الكلام كإله، مصير القاتل، آثار الركائز، تدوين الميثولوجيا**.

يلاحظ من هذا العرض السريع أن الكتاب الذي نقدم ترجمته هنا يشكل أحد الأساسات التي سيقوم عليه الصرح الفكري والبحثي لمارسيل ديتيان، ولكنه يشكل في الوقت نفسه ركيزةً أساسية قامت عليها بصورة غير مباشرة أعمال كبيرين من أعلام الدراسات الهلينية، هما جان ـ بيار فيرنان وبيار فيدال ـ ناكيت. كيف كان ذلك؟

قبل الأعمال المشتركة التي سبق ذكرها، كان ديتيان قد مارس

الكتابة الجماعية، إذ أصدر مع فيرنان **مكائد الذكاء لدى الإغريق** عام 1974، و**مطبخ القربان في بلاد اليونان** عام 1979. ولم يكن فيرنان من ناحيته قد نشر قبل ذلك إلا القليل، علماً بأنه سينشر مع فيدال ـ ناكيت أكثر من بحث حول الموضوع نفسه، وذلك ما سيفعله ديتيان أيضاً.

هنا ترتسم أهمية هذا الكتاب، ويتوضح الدور الذي يلعبه ضمن التوجه الحديث الذي خطه ثلاثة من كبار الدارسين المعاصرين، ذلك التوجه الذي شكل مدرسة تضم العديد من الباحثين، وتعمل على إعادة النظر في دراسة ذلك العالم الهلّيني القديم الذي ما انفك يرفد عالمنا المعاصر بأهم منطلقاته في ميادين الفلسفة والفكر والمنطق والتاريخ والجغرافيا والأدب... وفي شطحات واختلاقات خياله أيضاً.



# كان يا ما كان

لقد أفرطنا باعتيادنا على حكايات وشروحات الميثولوجيا منذ نعومة أظفارنا، إذ إننا لا نكف عن الانتباه إلى أنها لا تعود تمدّنا بالدهشة نفسها عندما نبلغ سنّ الرشد. ولكن لو استطعنا الخروج على السبيل الذي تخطّه العادة، مثلما اقترح فونتينال عام 1724[1]، فإنه لا يمكننا إلا أن نندهش من تبيُّن النتاج الغريب الذي بدأنا من خلاله معرفة كيف يعمل الفكر البشري. واليوم، كما في السابق، يعلم الجميع بأنه ما من تاريخ شعب لا يبدأ بالخرافات أو بالأساطير. لكن فونتينال يضيف بمعرفةٍ وتحفظ : «ما عدا الشعب المختار الذي شاءت الحكمة الإلهية أن تخصّه بالحفاظ على الحقيقة»[2]. كما أننا نعرف إلى أي مدى ترتبط قضية الميثولوجيا في ذهن بعض مفكري القرن التاسع عشر بقضية تعدّد الآلهة التي إذا كان إسرائيل قد حرَّرنا

---

[إن جميع الهوامش المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم، أما الهوامش المرقمة تسلسلياً فهي من أصل الكتاب].

(1) Bernard le Bovier de Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724*, édition critique avec une introduction, des notes, et un commentaire par J. -R. Carré (Paris: Félix alcan, 1932), p. 11.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

منها بالتأكيد، فإنه لم يخلصنا رغم ذلك من محاولة «نزع البُعد الأسطوري» عن «العهد الجديد» التي بقيت مستمرة حتى الأمس القريب.

بعد عشرين سنة من الموجة البنيوية، ما زال من الملائم التساؤل عن الميثولوجيا بصفةٍ عامة. **أولاً**، لاقتناعنا بأنه، من منطلق الرفقة والصحبة الطيبة، يمكن أن يكون بوسع تأمل نظري جديد في هذا الميدان أن يتيح لنا كتابة قواعد حقيقية للغة الأسطورية، بعد بضع سنوات من ممارسات وأشكال تحليل مبتكرة. **وثانياً**، لكون قارئ اليونانية يعتقد بشيء من السذاجة بأن الميثولوجيا، اسماً وموضوعاً، تنتمي إلى ميدان فضوله، إن لم يكن إلى ميدان اختصاصه.

تمتلك الأسطورة بنظرنا سلطة حدث طبيعي. وفي ميدان الميثولوجيا، يشعر كل إنسان أنه في منزله بصورة ما، دون أن يكون مجبراً على الاختيار بين حكايات باهرة أو خارقة وأنماط تفكير ليست بالضرورة أنماط تفكيره. إذ ما هم قارئ الأساطير إذا هاجم الأب لافيتو (P. Lafitau) «أفكارها الشهوانية» في العام 1724؟ وما الذي يعنيه من تقويم ذلك الراهب اليسوعي الذي يعيد قراءة بلوتارك في أوساط شعب الهورون، خارج ما تمنحنا تلك الأجواء الألوهية الشاعرية والخرافية من متعة ونشوة تجعلاننا، حسب قول ليفي برول عام 1935، نستسلم حتى في خضم سطوع «التنوير» لسلطان قديم تمارسه علينا، نحن الذين نختزن أربعة أو خمسة قرون من الذاكرة والذين تعوّدنا على المكتبات الخيالية الرحبة؟ في الواقع، إن الحيوان الرمزي أو الإنسان المتخيِّل الذي يبحث عن ذاته ويتعرف إليها في كتب الأساطير ـ المحلية أو الأجنبية ـ ما هو بغريب أبداً عن التفسيرات الفطرية حيناً والمتقنة حيناً آخر، والتي يعرضها على مسامعه هواة لا ينشدون الكثير أو علماء أساطير مشهورون بغزارة معارفهم.

منذ القرن الثامن عشر، أخذ كلُّ ما كان يندرج في خانة الخرافة، مثل آلهة وأبطال أوفيديوس، ينضوي ضمن خطاب ذي نمط تأويلي، وضمن أفكار عن أصل الخرافات، ووسائل تفسير تركيبة عالم الآلهة، وغائية لجوء الإغريق في عصر بلوتارك أو هوميروس إلى رواية حكايات كهذه، فما هو الصوت الذي نسمعه في الميثولوجيا؟ وما الفكر الذي نكتشفه فيها؟ هل هي لغة، لغة أولى، لغة بشرية؟ وهل هي في طفولتها ؟ أم هي فطرية الجهل أم الكلمة البدئية؟ هل هي أنشودة الأرض أم مأساة «الطبيعة»؟ أم هي كلام المجتمعات البدائية أو القديمة عن ذاتها؟ هل هي الظاهرة الدينية السامية، تلك التي تعطي للظواهر الأخرى الفاعلية والمعنى، والتي يشكل ضمانتها في بلدان دوميزيل الهندو ـ أوروبية أولئك القيمون الصارمون على الذاكرة والفكر الجمعيِّين؟ أم أنها فلسفة حكايات الجدة، بحسب تعبير تايلور، الأب المؤسس للأنثروبولوجيا؟ وهل هناك فكر أسطوري تكون فيه جميع أشكال الثقافة وكأنها متلبسة ومتلحفة بصورةٍ تنبثق من الأساطير؟ وهل أن هذا النمط من الفكر الكونيّ مثل العقل البشري ينتج إلى ما لا نهاية له حكايات جديدة، خاضعة لقواعد تحويل، ومتكاثرة دون أن تشوبها شائبة؟ وهل يكون هذا هو مسقط الرأس الذي يتعرف فيه التفكير الفلسفي إلى ذاته بقدر نجاحه في أن يتخلص منه ويصبح مفهومياً؟ وهل هو بحاجة لإيمان راسخ؟ وهل هو بري أم مهذَّب؟ أم هو الاثنان معاً؟ وهل يستطيع توصيف الغيبيات؟ وهل جاء ليقوم بدور المشرع؟ ثم هل هو لاواعٍ وإلزامي وأساسي خلف مظهر اللذة الكاذب، تلك اللذة التي يهبها من دون حساب؟ أم أنه جهل يقلد الأعماق أو الجوهر الذي يجهل ذاته؟

في مسألة كهذه، قد يكون من الأجدى اختيار واحدٍ من

سبيلين: إما مقاربة الميثولوجيا بضربات مطرقة عشوائية، وإما العمل على التنظير لـ «الفكر البشري» خارج التاريخ والسلالات التي يترك أمرها لهواة الشعارات. يمكن لكلّ إنسان أن يحكم على السبيل المرسوم هنا، من بين السبل الأخرى الممكنة أو الضرورية. في البداية، هناك شيء من البلبلة: لقد أسس كلود ليفي - ستروس مشروع **منطق الميثولوجيا** (Mythologiques) الذي هو خلاصة تفكير، على بداهة كون الأسطورة تعتبر أسطورةً من قبل كل قارئ في العالم بأسره. وفي الفترة نفسها، كان جورج دوميزيل ينشر في مقتبل المرحلة الثالثة من حياته **الأسطورة والخرافة**، الذي يعترف فيه بأنه لم يفهم حتى تلك اللحظة الفرق بين الحكاية والأسطورة. وذلك ما يدعو قارئ «الأساطير» الإغريقية إلى إعادة التفكير بمفهوم الميثولوجيا[3] بدلاً من الاستمرار في سردها، مستفيداً في ذلك من التواطؤ القديم والمتجدد على الدوام بين الإغريق وبيننا نحن سكان الغرب المتقوقعون في قارّتهم وفي ثقافتهم. إذ من أين تأتي هذه المعرفة التي تبلغ من الغموض أن كلمةً واحدة، هي الميثولوجيا، تدل على ممارساتها السردية، وعلى حكاياتها المعروفة من الجميع، وعلى الخطابات التأويلية التي تتحدث عنها بأسلوب العلم ولهجته، منذ أواسط القرن التاسع عشر؟ وما هي الأسباب التي تجعل الكلام عن الميثولوجيا يبدو على الدوام، بصورة معلنة أو شبه معلنة، وكأنه كلامٌ عن اليونان أو انطلاقاً من بلاد اليونان؟

لم يكن الأمر يتعلق هنا بإعادة كتابة **أصل الخرافات** بعد أن فعل ذلك فونتينال منذ قرنين ونصف، وإنما بإنجاز بحثٍ ميداني

---

(3) لقد ساعدتني حوارات أقمتها مع دان سبيربر في إنجاز هذا المشروع، حتى وإن بقي حدثياً إلى حد كبير.

يتخذ صورة تاريخ سلالي يبدأ من الإغريق لينتهي عند ليفي - ستروس، ثم يتخذ الاتجاه المعاكس من ليفي - ستروس إلى الإغريق. كان الأمر يفترض في البداية تفكيك الشكل المفهومي لمعرفة تبدو في ظاهرها مباشرة ومشروعة، عبر مراجعة الإجراءات الغريبة المستخدمة منذ كزينوفانيس، فيلسوف البدايات، حتى فريدريش - ماكس مولر، مبتدع الميثولوجيا المقارنة، ومنذ المؤرخ ثوقيديدس وصولاً إلى عالم الأنثروبولوجيا تايلور، وجميعهم معروفون بثقتهم في معارفهم الجديدة. وبعد ذلك كان التساؤل عما إذا كانت الميثولوجيا اليونانية موثوقة أكثر مما يقدّمه علماؤنا، وذلك لاكتشاف ما إذا كانت صورتها المتغايرة التي ترسمها الممارسات الإقصائية والمواقف الفضائحية التي امتدت منذ المفكرين الأوائل في اليونان القديمة حتى ورثة علماء الميثولوجيا الحديثين، لا تزال تخترع ببطءٍ، وتنوع ما بين دروب الذاكرة ومسالك الكتابة. لقد كان علم آثار «الأسطورة» يدعو إلى الاستنتاج بأن الميثولوجيا موجودة دون أدنى شك، على الأقل منذ أن ابتدعها أفلاطون على طريقته. ولكن ذلك لا يعني أنها تستحوذ على أرضية خاصة أو تدل على شكل تفكير شامل كان جوهره الخاص ينتظر فيلسوفاً يعبر عنه. وهناك احتمالات أخرى وهي أن «الأسطورة» نوع غير موجود في اليونان ولا في الأماكن الأخرى؛ وأن علم الأساطير من كاسيرر إلى ليفي - ستروس عاجزٌ عن تعريف «مادته»، ولأسباب منطقية. ألم يخامرنا في الأمس القريب وهم كبير بأن التحليل البنيوي للأساطير يبدأ مع الإغريق عندما فكروا بـ «أساطيرهم» على خلفية التأويل المفهومي، أو بأن «الفكر الأسطوري» يبلغ في ذروة نضوجه، هنا وهناك، منطق الأشكال بعد أن يتجاوز نفسه؟

المؤكد أنَّ الأمر لا يتطلب التخلي عن كل تلك القصص

الراسخة في الذاكرة، ولا حرمان أي كان من حقه في العثور على أساطيره حيث يحلو له. لكن ما نتساءل عنه هو مشروعية «علم الأساطير»، كما نتساءل عن مخيّلتنا وقدرتها الاختراعية، منذ الإغريق وصولاً إلينا، ضمن تاريخ محكوم بأن يصبح بلا قيمة. يقول أرسطو: «كلما أصبحت مستوحداً، أحببت الحكايات، وأحببت **الأساطير**»[4]. هذا كلامٌ قيل في إحدى الأمسيات، ومن المجحف أن نلوم عليه مؤلف **فن الشعر**، لكونه غريباً عما نسميه اليوم «ميثولوجيا»، إذ إنه خصص كلمة «أسطورة» للحبكة الروائية المُحكمة، وللحكاية التي عرف مخترعها كيف يحبكها. لكن كم يكون النقاش جميلاً ذات مساء بين فونتينال - الأكاديمي الذي يرتدي دائماً مبذله الرسمي - وأرسطو الذي بلغ أرذل العمر، فطفق يهذر كيفما كان. إنني أفضل الحديث عن أرسطو آخر، ذلك الرؤيوي المقتنع بأن الحضارات كانت لا تُعد ولا تحصى، وبأنه في الأزمنة السحيقة كانت هناك بدايات غفلت عن بدايات أخرى، وبأن كل اختراعات قد حصلت في مرات لا حصر لها[5]، وأن السبل التي اندثرت لم يبق منها، على شكل أحافير أو آثار، سوى بعض الحكم التي تمثل ذكريات عن حكماء أقدمين، والتي قدمت إلينا بفضل إيجازها ودقتها[6]. إنها

---

(4) Aristote, fr. 668 éd. Rose.
لم أنتبه إلى هذه الكلمة لولا قراءتي لها عند: Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* ([Paris]: Union générale d'éditions, 1980), p. 167.

(5) Aristote: *Métaphysique*, XII, 8, 1074 b 10-12; *Du Ciel*, I, 3, 270, b 19-20; *Météorologiques*: I, 3, 339 b 27, et *Politique*, VII, 9, 1329 b 25.

(6) Aristote, *De La Philosophie*, fr. 13 Rose; 8 Walzet.
عن جمع الحكم ضمن النشاط الموسوعي لأرسطو ومدرسته، انظر: K. Ruprecht, «Paroimigraphoi,» *Realencyclopädie des classischen altertumswissenschaft*, vol. 18, no. 4 (1949), colonne 1736-1738l, et Raymond Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»* (Paris: C. Klincksieck, 1960), pp. 141-144.

أفكار معدنية، تستمع فيها العين إلى خرير غير محدَّد العمر، ذاكرة فيها من حجارة «الميثولوجيا» الكريمة أكثر مما في تسليات هرمس أو بطولة أزديوال أو موت ريانغومب.

لا شك في أنني لما سعيت إلى «إنقاذ» فكرةٍ معينة عن الميثولوجيا، تحدثت كثيراً، وبصورة مضمرة، عن توازي الإبداع في الذاكرة وفي النسيان. إنَ الضباب المحيط برحلة في أرض غير معروفة جيداً، لا يبرِّر أبداً انعدام الدقة. إذ هل عاش النسيان والذاكرة فعلاً في وئام كامل، مثلما عاش فيليمون وبوسيس؟ وهل بلغ ذلك «الصراع بين الذاكرة والنسيان»[7] أوجَ حدَّته وحضوره في هذا اليوم فقط، أي منذ تزايد المجتمعات التي أصبح المؤرخون فيها موظفين وبيروقراطيين رسميين، ومنذ أن صارت الحرب ضدَّ السلطة والحقيقة والشمولية تجعل الناس، نساءً ورجالاً، يقفون في ظلمة الليل ليكرروا في يأسٍ شديد كلمات موتاهم الذين لم يكونوا يعرفون الكتابة، حتى في شكلها الأولي، أو أبياتاً قيلت بسرعةٍ وبقيت محفورةً في الذاكرة وهي لشعراء محظورين أو مقتولين؟

لا توجد جنة لا للذاكرة ولا للنسيان. إذ إنه لا يوجد سوى عملِ هذا وعمل تلك، وكذلك أنماط عمل لها تاريخ. وهو تاريخ يجب إنجازه.

---

(7) يتحدث عن ذلك ميلان كونديرا، انظر: Milan Kundera, *Le Livre du rire et de l'oubli = Kniha smíchu a zapomĕni*, du monde entier, traduit du tchèque par François Kérel ([Paris]: Gallimard, 1979), p. 10.



# I

# الحدود الملتبسة

لا شيء أقرب إلينا من الميثولوجيا، إذ يتوافق الجميع، هنا وهناك ودون صعوبة، على أن «الأسطورة تعتبر أسطورةً من قبل كل **قارئ**، في العالم قاطبة»[1]. إن الصورة ذاتها تقوم بالدور نفسه منذ صدور بحث بانكوك المعنون **دراسات مناسبة للآنسات**[2]، وصولاً إلى سلسلة **منطق الميثولوجيا** التي ألفها ليفي ـ ستروس (1964 ـ 1971). يشير العنوان الذي اعتمده التحليل البنيوي هنا إلى انبثاق المنطق في عالم الميثولوجيا القديم من حيث هو تأكيد النسق الدلالي المزدوج الذي نعتمده عند الحديث عن «الميثولوجيا». وهي من جهة مجموعة من الخطابات المعرفية، أو من الممارسات السردية، أو من القصص والحكايات أيضاً، كما يقال ـ تلك الحكايات التي يفترض أن تعرفها الآنسات، والتي كان كل الناس يعرفونها بالفعل في القرن

(1) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 232.

المؤلف هو الذي يشدد على كلمة «قارئ».

(2) André-Joseph Panckoucke, *Les Etudes convenables aux demoiselles: Contenant la grammaire, la poésie, la rhétorique*, 2 vols. (Lille: A. -J. Panckoucke, 1749).

الثامن عشر. ولكن الميثولوجيا تقدم نفسها في الوقت نفسه كونها خطاباً عن الأساطير، وكونها معرفة تنشد الحديث عن الأساطير بصفة عامة، عن أصلها وطبيعتها وجوهرها؛ وهي معرفة تصبو إلى التحول إلى علم ـ اليوم كما في الماضي ـ من خلال عدد من وسائل العمل المعروفة، مثل: تنسيق بعض أدواتها، ومنهجة مختلف النصوص المعرفية التي يتشكل منها ميدانها، وصياغة المفاهيم والاستراتيجيات. بصورة حدسية، تمثل الميثولوجيا بالنسبة إلينا مكاناً دلالياً يتقاطع فيه خطابان يتحدث ثانيهما عن الأول ويقوم بتأويله. إذ ما الذي يجعل ما نسميه بالأسطورة مسكوناً أو مملوكاً من قبل الحاجة إلى الكلام، والرغبة في المعرفة، وإرادة البحث عن معنى، أي عن علة الخطاب الذي يتحدث به؟ ومن أي بعد تنبثق تلك الصورة المعبرة عن استبطان ساذج للذات؟ وكيف تنشأ المعرفة التي تبغي التحدث عن الأساطير والتي تنشد، منذ القرن التاسع عشر، تأسيس علم أساطير» ينظر إليه في النهاية كما هو«؟ يمكن أن تطرح هذه الأسئلة ذاتها بصورة مختلفة. ما الذي يجعل الميثولوجيا ـ العلم تتكلم؟ ومن أين تتكلم؟ وكيف، وعبر أي ممارسات، تقوم هذه المعرفة بتحديد ميدانها؟ واستناداً إلى أيّ انقسامات اتخذت الشكل الخاص بها؟

لنأخذ منطلقاً لهذه المسيرة الحال التي تصبو فيها المعرفة الميثولوجية إلى أن تصبح علم أساطير، وتنضوي ضمن نظام مؤسساتي: أي عندما يبدأ التدريس العام يطلق على نفسه اسم «علم الأساطير» أو «الميثولوجيا المقارنة»[3]. بتعبير آخر، عندما تجلس

---

(3) نتخذ ثلاثة كتب كمراجع: Pinard de La Boullaye, *L'Etude comparée des religions; essai critique*, 2 vols. (Paris: G. Beauchesne, 1922-1925), vol. 1: *Son Histoire dans le monde occidentale*, et vol. 2: *Ses Méthodes*; Jan de Vries, = *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Orbis academicus; Bd. I, 7 (Freiburg;

المعرفة وتتخذ لها كرسياً جامعياً، أو عندما تبدأ، كما يقول موليير، بالوعظ من منبرها، أو من منبر الحقيقة ـ وهنا تدل قطعة الأثاث على المعرفة بصفتها علماً. وبين عامي 1850 و 1890 امتلأت أوروبا بالمنابر والكراسي: «تاريخ الأديان»، «علم الأساطير»، «الميثولوجيا المقارنة». من أوكسفورد إلى برلين، ومن لندن إلى باريس، كانت تتكرر على الكراسي نفسها أقوال متماثلة. من فريدريش ـ ماكس مولر (1823 ـ 1900) إلى أندرو لانغ (1844 ـ 1912)، ومن إدوارد بورنات تايلور (1832 ـ 1917) إلى بول دوشارم (1839 ـ 1905) وأدالبرت كون (1812 ـ 1882). جميعهم يعرضون بوضوح الأسباب التي دفعتهم إلى اعتماد خطابٍ علمي عن الأساطير طيلة أربعين عاماً. ويعلن الناطق باسمهم أندرو لانغ بنبرةٍ واثقة المهمة الملقاة على عاتق العلم الجديد: «تكمن صعوبة الميثولوجيا (كونها علماً) في شرح النقاط الآتية، من بين عناصر أخرى لاعقلانية ظاهرياً موجودة في الأساطير: الحكايات **البرية والعبثية** عن بدايات الأشياء وأصل الإنسان والشمس والنجوم والحيوانات، وعن الموت والعالم عموماً؛ والمغامرات **الدنيئة والسخيفة** التي تقوم بها الآلهة؛ ولماذا يُنظر إلى الكائنات الخارقة على أنها داعرة، وزانية، وسارقة، وعنيفة وآكلة للحوم البشر؛ وأساطير التخلق إلى نباتات وحيوانات ونجوم؛ والحكايات **المقززة** عن عالم الأموات؛ ونزول الآلهة إلى أماكن إقامة الموتى وعودتهم منها»[4]. تلك هي إذاً طرائد علم الأساطير:

---

Munich: K. Alber, [1961]), and Burton Feldman and Robert D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology* (Bloomington: Indiana University Press, [1972]). =

(4) Andrew Lang, *La Mythologie*, traduit de l'anglais par Léon Parmentier; avec une préface par Charles Michel et des additions de l'auteur (Paris: A. Dupret, 1886), pp. 55-56.

حكايات برية وعبثية؛ ومغامرات دنيئة وسخيفة؛ وسفاح قربى، وزنا، وقتل، وسطو، وممارسات عنف، وأكل لحم البشر، وحكايات مقززة. بصورة أشد اقتضاباً، لا يقول فريدريش ـ ماكس مولر شيئاً مختلفاً: إن العمل المناط بالميثولوجيا المقارنة ـ وهي أحد فروع علم اللسان بنظره ـ يقتضي شرح العنصر **الأبله والبري والعبثي** في الميثولوجيا. وفي العام 1884 أكد بول دوشارم أن مادة علم الأساطير هي بالفعل خرافات شيطانية ومقززة ولاأخلاقية(5). إنَّ ما يحرّك الميثولوجيين الجدد لم يعد الميثولوجيا ذاتها ـ على ما يبدو ـ وإنما «مخيلات مطلقة الابتذال أو منفرة بلاأخلاقيتها». إذ ما الذي ينطوي عليه الأمر؟ ومن أين تأتي تلك الخرافات المقزّزة؟ ومن أي قارات، ومن أي رحلات بعيدة تنبثق كل تلك الفظاعات؟ لكي يتواجد كل ذلك الانفعال، ولكي يعلن الجميع في وقتٍ واحد أن تلك القصص مزعجة ومنفرة إلى هذه الدرجة، ينبغي أن يكون هناك سبب، أو علة، أو حتى حجّة. لكن السبب الذي يقدمونه غريب بنظرنا لدرجة أن استعراض علم الأسطورة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يبدو اليوم وكأنه مجرّد فضول علمي، لا بل وكأنه يشهد على ميل إلى الابتذال والفحش. إن ما يدفع علم الأساطير إلى الكلام هو في الواقع الاكتشاف المفاجئ لكون ميثولوجيا اليونان مليئة بالحكايات الماجنة التي يُقال فيها كلام داعر وتحكى بلغة فاسقة. إنها فضيحة حقيقية ينكرها بشدة البروفسور مولر في محاضراته بأوكسفورد: «إن لدى الشعراء الإغريق نفوراً فطرياً من كل ما هو مفرط وشيطاني. في

---

(5) Paul Décharme, *Mythologie de la Grèce antique*, éd., rev. et cor. (Paris: Garnier Fréres, [1886]), VII-XXXVII.

انظر أيضاً: Marie Joseph Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, deuxième édition, revue et augmentée (Paris: [s. n.], 1905), p. 34.

حين أن الإغريق ينسبون إلى آلهتهم أشياء قد تثير القشعريرة في بدن الهنود الحمر الأشدّ بريّة... ولدى قبائل أفريقيا أو أمريكا الأشدّ تخلفاً، من الصعب أن نجد ما هو أقبح من ذلك أو أزعج منه»(6).

ما الذي يثير القشعريرة لدى هندي مولر الأحمر؟ إنها المغامرات الدنيئة لآلهة زانية ومرتكبة لسفاح القربى وقاتلة وعنيفة وآكلة لحوم البشر: ديميتر التي تفرغ من صحنها عظم كتف بيلوبس الذي التهمته في وليمة دعا إليها طنطالوس الآلهة جميعاً؛ كرونوس، ذلك المأفون الذي يفترس مواليده، الواحد بعد الآخر، منذ صرختهم الأولى؛ أورانوس، الأب الذي يخصيه ابنه في تناثر رهيب من الدم والمني. ولكن هناك أيضاً ما هو أقبح وأزعج: ديونيزوس الذي يُقطع لحمه ويُشوى، وزيوس الذي يتخذ شكل ثور..إلخ. هناك معجم بكامله يحكي الأمور الفضائحية. معجم فيكتوري يبدأ بالمزعج والمقلق، ثم ينعطف نحو المبتذل والتافه قبل أن يصبّ في العبثي والوضيع والمقزز والمنفر.

تبدو الميثولوجيا الجديدة إذاً لدى النظرة الأولى كونها علماً يدرس الفضائح. ولكن، لكي يكون هناك حال فضائحية في منشأ علم مولر وتايلور ـ علماً بأن منطلق الاثنين كان الرغبة في الحديث عن الأساطير نفسها ـ يفترض أن زلزالاً ما قد عصف إلى حدٍّ ما في أعماق المشهد المعهود للميثولوجيا الكلاسيكية. وهل بإمكان قصص ميثولوجيا معروفة منذ القدم أن تثير فجأةً فضيحة بهذه الدرجة من العنف؟

يبدو أن الاستناد بهوسٍ إلى الإنسان البري، إلى هندي الإيروكوا المختبئ خلف قناع الإغريقي، يحدِّد مكان الخلل ضمن

(6) Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, traduit par G. Harris et G. Perrot (Paris: [s. n.], 1868), p. 115, et Lang, *La Mythologie*, pp. 20-21

قد تكون الجملة الأخيرة عائدة للمترجم برمانتييه.

المجابهة بين المجتمعات القديمة و«شعوب الطبيعة» ـ خاصة وأن العلم الجديد قد اتخذ اسم «الميثولوجيا المقارنة»، وأنه عندما يحدِّد تاريخه يختار مؤسسين لجرأته ومسيرته الخاصة المفكرين الذين اختطّا سبيلين منفصلين للمبادرة، في وقت واحد، إلى إثبات «التطابق المدهش بين خرافات الهنود الأمريكيين وخرافات الإغريق»[7]. إن دراسة جوزف ـ فرانسو لافيتو، «تقاليد البريين الأمريكيين مقارنة بتقاليد الأزمنة الأولى»، ظهرت عام 1724، أي السنة نفسها التي صدرت فيها دراسة فونتينال، «عن أصل الخرافات». وعندما ركب لافيتو البحر ليلحق ببعثات اليسوعيين في فرنسا الجديدة، كانت الأمريكتان قد أصبحتا مأهولتين من قبل إغريق هوميروس ومن الرومان اللابسين أثوابهم القديمة: على الصعيد الجسدي والذهني، كان البريون الأمريكيون معاصرين لبلوتارك[8]. لقد كانوا وسيمين مثل

---

(7) هذه كلمات فونتينال في: Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724,* pp. 30-31, and Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, The Silver Library, 2 vols. (London: Longmans; Green and Co., 1887), vol. 2, (Appendix A), p. 321.

يبدو أن أتباع تايلور (إ. ب.) ومنهم ردت وغايدوز والآخرين لا يشكّون في كونهم يردّدون على الدوام أفكار ابن شقيقة كورناي».

(8) هناك معالم عن ذلك في: Camille de Rochemonteix, *Les Jésuites et la nouvelle-France au XVIIe siécle: D'Aprés beaucoup de documents inédits*, CIHM ICMH Microfiche series CIHM ICMH collection de microfiches; 12670, 3 vols. (Paris: Letouzey; Ané, 1895); Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siécle*, CIHM ICMH Microfiche series CIHM ICMH collection de microfiches; 12670 (Paris: [s. n.], 1934), et Michel de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1975).

(إثنو ـ غرافيا. الشفاهة او حيز الآخر: ليري)

آلهة اليونان، ما جعل رحّالة القرن الثامن عشر لا يكلّون عن إظهار إعجابهم بـ «رشاقة أجسامهم وضخامة أعضائهم وسيماء النبل والأنفة»، مستدعين على غرار إيف ديفرو، كاتب مذكرات مارانيون، الفيلسوف كارتيس الذي يسمي الجسد «مملكة مستوحدة»[9]. لكن «البريين» يجمعون إلى جانب هذه الهبة الطبيعية فضائل إسبارطة، أي الشجاعة والاعتدال والسخاء والعدالة. ويمتاز لافيتو بكونه وسَّع إطار المقارنة إلى المستوى «الفكري» عبر إظهار «التوافق» الغريب بين «بريي» أمريكا و«القدماء»[10]، في ممارسات التقشف وأنماط المُسارّة وطقوس القربان وأشكال الأكواخ ومؤسسة الفستالات[*]. إنها مجموعة صور تمثل «جملةً من الواجبات» و«ديانة مدنية» تُقرأ ممارساتها الطقوسية كونها نوعاً من الخدمة العامة ومصدر فائدة للمجتمع[11]. وعلى ذلك الجسد الضخم من التقاليد الممتدة من العالم ألقديم إلى الجديد تُدوَّن مسام «الديانة المقدسة» في أصلها

---

(9) Yves D'Evreux, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614* (Paris: F. Huby, [1916]), pp. 105-106.

وتكتشف بحوث ميشال دو سيرتو اليوم «البري كونه جسداً للمتعة»، أي كأحد منتجات هذا النوع من الخطاب انظر: Michel de Certeau, «Récits de voyages anciens, XVIe/ XVIIIe s. Archéologie du discours ethnographique,» *Semiotica*, vol. 7 (1973), pp. 4 et 373.

(10) Joseph-François Lafitau, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 vols. (Paris: Saugrain l'aîné, 1724); G. Tissot, «Joseph- François Lafitau: Figures anthropologiques,» *Sciences religieuses*, vol. 4, no. 2 (1974-1975), pp. 93-107, et sa thèse, «Image et origine: Fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau,» (Thèse de doctorat, université de Montréal, 1978).

(*) الفستالات هن كاهنات الإلهة فستا التي تسهر على تأمين الدفء المنزلي.

(11) Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, pp. 188-196.

الآدمي: الهيروغليفيات، الرموز والشعارات، تلك الصور الغامضة التي تقوم بمهمة بثّ تعليم معين في خضم المُسارّات والألغاز[12].

في هذا المشروع الساعي لأن يكتشف، ما وراء المسيحية والتوراة، ديانة «الإيمان الأول»[13] المؤسِّس للتَّواؤم بين الإغريق و«البرّيين»، تقوم الخرافات والميثولوجيا برواية الانحطاط، وتبيّن تفشي الفساد ونتائجه. إن الميثولوجيا تتكاثر مع الجهل، وتتضخم بالأهواء، وتظهر عند تفتت المعتقد، وعند تلبّس الديانة بالغموض. إنها باختصار صورة الانحطاط. أما خرافات الإغريق البذيئة، فإن لافيتو يطابقها مع الأفكار الشهوانية والمتماثلة في البذاءة التي تفتك بديانة «البريين»[14] وتفكّك «جملة الواجبات» الجميلة[15]. إضافةً إلى ذلك، يأخذ اليسوعي على الإغريق الذين سَموا بالعلوم والفنون إلى أعلى درجات الكمال أنهم أفسدوا الدين «بعددٍ لا محدود من الخرافات البالغة السخافة والمُغرقة في التفاهة»[16]. رغم كل تنويرهم وكل غنى فلسفتهم. وسواء صدرت تلك الخرافات عن هنود الإيروكوا أو عن اليونانيين القدماء، فإنها لا تمثل سوى نموٍّ فطري، وجسم غريب، وسخ خارجي؛ وهي تستدعي الإدانة الأخلاقية نفسها. لكن «توافقها» لا يثير أيَّ فضيحة[17]. إن لافيتو يصطحب، بالدرجة نفسها من اللامبالاة، اللاسيديمونيين الإغريق إلى قرى

(12) Madeleine David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: S. E. V. P. E. N., 1965).

(13) Lafitau, Ibid., I, pp. 8-9.

(14) المصدر نفسه، II، ص 154-157.

(15) المصدر نفسه، I، ص 138.

(16) المصدر نفسه، II، ص 157.

(17) هناك على الأكثر بعض الأسى الذي يثيره انحلال «تراث مقدس» أو «ديانة مقدسة منذ نشأتها، مقدسة قبل أن تتعرض للفساد»، انظر: المصدر نفسه، I، ص 8.

الإيروكوا، والهورون إلى أثينا كيكروبس وبلوتارك، دون أيّ رغبة بتحويل الهنود إلى إغريق أو تحويل هؤلاء إلى «بريين» أمريكيين[18].

والانفعال غير موجود أيضاً لدى فونتينال الذي يعرف الكثير هو الآخر عن «الحماقات الإغريقية أو الرومانية»[19]. ذلك أنه إذا ما تظاهر العقل بالذعر وهو يلتفت نحو البشر الأوائل، البسطاء لكون التاريخ القديم ليس أكثر من كدسة أوهام وتخيلات وتهيّؤات، فإنه لا يشك لحظة واحدة في كون البربرية، وإن كانت مفرطة، هي حال جهل، وكون البربري هو من لا يجيد التكلم بلغة العقل[20]. لا جنون هنا ولا خرافة أو وهم، لا شيء غير طبيعي: لكي يفسر البشر مسيرة الأشياء ويتعاطوا بالنتيجة نشاطاً فلسفياً ـ الوحيد الممكن في تلك «الأزمنة البدائية» ـ فإنهم لجأوا إلى الحكايات وابتدعوا الخرافات. ولكن كلما كان الإنسان جاهلاً يرى معجزات أكثر. هكذا ساعدت فلسفة ذلك الزمن على ولادة الخرافة. وسواء جاءت هذه الخرافة من هنا أو هناك ـ من الأفارقة أو الإسكندينافيين أو الإغريق أو الهنود الحمر، «من المناطق الجليدية أو البلاد الحارة»[21] ـ فهي

(18) إن «حداثة» لافيتو، التي يؤكدها منذ خمسين عاماً فولكلوريو وأنثروبولوجيو ومؤرخو العصور القديمة، من فان جينيب إلى بريليش، تقوم على عددٍ من حالات سوء الفهم. والمُسارة من أكثرها خصوبة: وهو طقس مركزي في الصور الهيروغليفية والغامضة التي يتبع فيها المبشر آثار «الديانة» القديمة والشاملة، وهو الذي يمهد «الفئة الأنثروبولوجية التي تضم «طقوس العبور» و«الحالات البدئية»، والتي يعمل معاصرونا على التعمق فيها.

(19) ذلك ما يقوله ج. ر. كاريه في طبعة فونتينال النقدية، انظر: Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724*, pp. 81-82.

(20) Jean-Raoul Carré, *La Philosophie de Fontenelle, ou, le sourire de la raison* (Paris: F. Alcan, 1932), and Frank Edward Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959).

(21) Fontenelle, Ibid., pp. 12 et 30.

(شروحات ص 84-91).

ليست سوى نتيجة الجهل، ونتيجة جهل غريب بكيفية التعبير عن الظواهر والكون. وهو جهل موزَّع بعناية بين جميع الشعوب، دون استثناء؛ وذلك ما يستعجل فونتينال على استخراج خلاصات منه: «بما أن الإغريق، بكل ما لديهم من فكر، لم يفكروا عندما كانوا لا يزالون شعباً جديداً بصورة تفوق عقلانية ما لدى برابرة أمريكا الذين كانوا حسب كل الدلائل شعباً جديداً عندما اكتشفهم الإسبان، فمن المنطقي الاعتقاد بأن الأمريكيين كانوا سيتوصلون في النهاية إلى التفكير بعقلانية اليونان نفسها لو أتيح لهم الوقت لذلك»[22]. ليس هناك إذاً «معجزة» يونانية، كما أنه لا يوجد تنوير حقيقي في فلسفتهم التي ينبثق منها، حسب قول لافيتو، «نوع من الإلحاد الذي يمارس عملياً»[23].

وعلى عكس لافيتو الذي يضع الدين في البداية، يؤكد فونتينال بأن طبيعة البعد الخرافي تكمن في «الانعطاف نحو الدين»، لدى أغلب الشعوب على الأقل. لكن، يضاف إلى ذلك أن الخرافات «قد انعطفت لدى الإغريق خاصة نحو **المتعة**»[24]. ولكي يشرح فونتينال الجاذبية التي تلعبها صور الخرافة القديمة على صعيدي اللياقات الاجتماعية والفنون التشكيلية في كامل القرن الذي عاش فيه، فإنه يستدعي اللذة. لذة العين والأذن، ولكن لذة الخيال أيضاً[25]. ذلك أن الخيال هو الذي يدفعنا إلى الاستزادة من رؤية وسماع الحكايات

(22) المصدر نفسه، ص 31-32. (التعليق ص 93-94).

(23) Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 2, p. 157.

(24) Fontenelle, Ibid., p. 34.

(25) المصدر نفسه، ص 34.

«التي تمثّل خداعاً للعقل»[26]. إذ بقدر ما يتبع السرد مسيرته الطبيعية، يتجمّل الخطأ بالخوارق: منذ أن بدأ البشر الأوائل يروون لأطفالهم ـ الذين تضاعف من خلالهم عمر الجنس البشري الأول ـ قصصاً مزيفة بحد ذاتها ومجبولة في الأصل بالمبالغة[27]، ووصولاً إلى الحكايات التي تجمّلها خوارق مزيفة ويسردها رواة متمرسون بألا يقولوا إلا أمتع الأشياء[28].

إنها أعمال مخيلة تصوّر ما هو شائع الحصول بين البشر، أعمال كانت شاعريتها وصورها تتوافق في ما بينها لدرجة أن مجرد وضعها في العمل يعرض أمام مخيلتنا مشهد نشاطها هي، إضافة إلى لذة الشعور بأنها تخدع نفسها برؤية صورتها الذاتية في مرآة الفنون الجميلة[29]. وبالإضافة إلى **المتعة** يضيف فونتينال بالتأكيد أحد الملامح الثقافية لمجتمعه المسكون بفكرةٍ معينة عن السعادة [30]. ولكنها سعادة تصبح مزدوجة عندما تجد تطبيقها في تلك الحكايات الخيالية القديمة التي يجدر أن يعرفها «كل من يبغي سماعَ موضوع الكثير من اللوحات وقراءة أجمل الأعمال الأدبية بطريقة ميسّرة»[31].

---

(26) المصدر نفسه، ص 35.

(27) المصدر نفسه، ص 13-14.

(28) المصدر نفسه، ص 20-22.

«لقد وجد البشر، بصورة ما، متعة في خداع أنفسهم (20)؛ وكما أن حكايات الوقائع الحقيقية، الممزوجة بخيالاتٍ كاذبة، قد انتشرت على نطاق واسع... أصبحت رواية الأحداث الهامة إلى حد ما لا تتم دون تجميلاتٍ تمَّ التوافق على ضرورتها لتأمين المتعة (22)».

(29) «عندما يقوم الشعر أو الرسم باعتمادها (الخرافات) من أجل تقديم المشهد لمخيلتنا، فإنهما لا يفعلان إلا أن يعيدا إلى هذه المخيلة إنتاجها الخاص». انظر: المصدر نفسه، ص 34.

(30) انظر: Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* ([Paris]: [s. n.], 1960).

(31) André-Joseph Panckoucke, *Les Etudes convenables aux demoiselles:* =

لقد تغلغلت الخرافة في تفاصيل الحياة العامة للقرن الثامن عشر، في صالوناته وأروقته، لدرجة أنها أصبحت شرطاً لقراءة العالم الثقافي بكامله[32]. وهي لا تقتصر إذاً على مكان بعينه، ولا تتمتع بخاصية تميزها لذاتها. ولا يمكن لأي ميثولوجيا مقارنة أن تولد من مشروع دراسة الفكر البشري «في واحدة من أغرب منتجاته»[33]. لقد كانت المقارنة مبتورة إذاً عندما أعلنت «تطابقاً مذهلاً بين خرافات الأمريكيين وخرافات الإغريق». وعندما يُطرح أن «الجهل نفسه قد ولَّد النتائج ذاتها تقريباً لدى جميع الشعوب»[34]، تنتفي الحاجة إلى تفسير الأسطورة أو الميثولوجيا. إذ إن ما يشكل مادة التفسير هو الأصل الذي يكشف الخطأ الطبيعي للخرافة وتفاهتها، الطفولية في نظر فونتينال[35]، والمنحرفة حسب رؤية لافيتو.

---

= *Contenant la grammaire, la poésie, la rhétorique*, vol. 2, pp. 268-412.

ينصح بانكوك في مقدمته بتعلم الميثولوجيا (XIII-VIII)، إلى جانب الشعر والبلاغة والجغرافيا والتقويم والتاريخ. ويرى الأب بانييه في: Antoine Banier, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, 8 tomes (Paris: [s. n.], 1738-1740), tomes 1-3,

أن كل الأمور تلتقي على تذكيرنا بتلك الحكايات الوهمية القديمة التي تضم، خلف التجميلات التي تصاحبها، جزءاً من تاريخ الأزمنة الأولى. وذلك منهج في غاية السهولة في: المصدر المذكور، مج 1، ص 16 ـ 17، عندما تبدو خرافة كأنها تاريخية، يكفي أن ننزع منها الخوارق التجميلية. «عندما يريد كاتب تصوير أحداث، فإنه لا يرويها ببساطة كالمؤرخ، بل يضيف إليها أدوات أخرى».

(32) انظر: Jean Starobinski, «Le Mythe au XVIII siècle,» *Critique*, no. 366 (novembre 1977), p. 977.

(33) Fontenelle, *De L'Origine des fables*, p. 11.

(34) المصدر نفسه، ص 32.

(35) المصدر نفسه، ص 39-40: «علينا ألا نبحث عن شيء في الخرافات عدا عن تاريخ شطط الفكر البشري... فليس من العلم أن نملأ رؤوسنا بكل الممارسات المبتذلة للفينيقيين واليونان؛ لكن العلم يكمن في معرفة ما الذي دفع الفينيقيين واليونان إلى ذلك».

فونتينال ولافيتو هما مساران لم يكن من الصدفة أن تبعتهما الأنثروبولوجيا الناشئة في القرن التاسع عشر، ولكن الاثنين يحكمان باستبعاد الميثولوجيا، التي يعتبرها «العقل» مشوبة بالخطأ والجهل. وإذا كان صحيحاً أن الخرافة تروي الحياة البرية عبر حكايات مبتذلة وسخيفة، فلا شيء في هذا «البري» يشوّش العقل، لأن هذا الأخير يتظاهر بالخوف دون أن يدع القلق يطاوله. لكن هذه الحال البرية تستجلب صمت التأويل، فهي لا تستدعي الكلام لكونها تبقى خرساء. وحين كان «الإغريق» و«الإيروكوا» يبدون، في منظور أنثروبولوجيا تايلور، **بريين وعبثيين**، فإن ذلك لم يؤدِّ إلى إثارة أي فضيحة، ولا أي معرفة ميثولوجية أيضاً.

لكي تصبح الميثولوجيا كلاماً، ولكي يكون بإمكان ذلك الصوت أن يصبح مسموعاً بنغماته الذاتية، وليس من خلال نسق ثقافي معين أو عبر سلّم قيم محدد يمتزج فيه التمدّن والدين، كان من الضروري إيجاد مكانٍ مُخصَّص للسان بغية الكشف عن أفق لغوي. إن «الميثولوجيا المقارنة» لدى ف ـ م. مولر تسلك دروبها عبر «علم لساني»، وعندما تعمل أنثروبولوجيا تايلور على تبيان وجود ميثولوجيا **طبيعية** لدى السلالات الدنيا، فإنها تنطلق من تحليل الأشكال الأولى للسان الذي كانت تتحدث به البشرية الأقدم تاريخاً. وهناك سلسلة اختراعات واكتشافات غيَّرت من واقع اللسان في النصف الأول من القرن التاسع عشر(36): تلك هي نشر نصوص **الفيدا** الذي أسس لفقه اللغة السنسكريتية؛ والدراسات الأولى عن نصوص **غاتا وأفيستا**؛ ودراسات فرانز بوب في النحو المقارن. إنها

---

(36) Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, bibliothèque historique, préface de Louis Renou (Paris: Payot, 1950), pp. 170-204.

عناصر جديدة جعلت من اللسان شيئاً عضوياً ينتمي إلى علم طبيعي. وفي أواخر القرن الثامن عشر ظهر علمٌ لدراسة الأصوات لا يكرس نفسه للبحث عن القيم التعبيرية الأولى، بل يعمل على تحليل الأصوات وعلاقاتها والتحوّلات الممكنة الحصول في ما بينها[37]. وبدل أن يعتبر الواحد منها خطاباً يتشكل ضمن سلسلة من الكلمات، أصبح ينطوي في ذاته على معنى لا يتخذ سوى تعريف واحد، عمودي، يلتقي مع ما يدعوه ميشال فوكو «ما قبل بابل»، حيث تضحي اللغة منظومة أصوات، «مجموعة أصوات متحررة من الحروف القادرة على تصويرها»[38]. لقد منح الانعطاف المكتشف آنذاك للسان عمارته الداخلية: أصوات ومقاطع صوتية وجذور هي عناصر شكلية تنتظم تحولاتها ضمن قواعد علم للأصوات. إنه علم طبيعي يمكن لعالم الطبيعة، عندما يكون اسمه أ. شلايشر، أن يدرس في ضوئه - مع داروين - الصراع من أجل بقاء اللغات المنتشرة في العالم[39]، ذلك الصراع الذي خرجت منه الهندو - أوروبية منتصرة، ومتلهفة لانتصارات أخرى، مما حدا بكلابروث، منذ 1823، إلى

---

(37) Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines* ([Paris]: [s. n.], 1966), pp. 245-249 et 292-313.

انظر: Robert Henry Robins, *Brève histoire de la linguistique: De Platon à Chomsky = Short History of Linguistics* (Paris: [s. n.], 1967), pp. 137-205, et Michel de Certeau, Dominique Julia et Jacques Revel, *Une Politique de la langue. La Révolution française et les patois* (Paris: [Gallimard], 1975).

(38) Foucault, Ibid., p. 299.

انظر أيضاً: Gérard Genette, *Mimologiques: Voyage en Cratylie* (Paris: Ed. du Seuil, [1976]), pp. 227-240.

(39) A. Schleicher, *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft* (Weimar: [n. pb.], 1863).

تجييشها لخدمة قومية عدل تسميتها لكي تصبح الهندو ـ جرمانية[40]. وفي موازاة التحولات التي كانت تستجلبها العلوم الجديدة ـ مثل فقه اللغة والنحو المقارن ـ ظهرت إلى الوجود فكرةٌ عن اللسان ترى فيه صوتاً صادراً عن الشعب، إذ إن الحركية الصوتية لهذا اللسان تنم عن نشاط راسخ يبدو وثيق الصلة بحركة تاريخ يصنع نفسه بصورة متواصلة[41]. إنه قول الشعب والأمة اللذين لا يمكن للميثولوجيا الخاصة بهما إلا أن تكون صوتاً منسياً أو ضائعاً. وهو في الوقت نفسه كلام وغناء، لسان بدئي يبدأ بالكلام منذ أصول البشرية أو القومية؛ وهو لا يعرف الكذب ولا التجريد، ولا يسكنه سوى صدق التعبير الذي يمدّه بالطاقة والعظمة اللتين تفتقر إليهما اللغات التي أصبحت متحضرة[42].

في هذا المدى الصوتي الجديد تصبح ميثولوجيا العصور القديمة فجأة لساناً مستهجناً وأحمق، يبدو فيه كأن الشعب القديم الذي كان يُفترض أنه قد بلغ أقصى حدود الحضارة قد أصبح يتكلّم بخطابٍ مسكون بالحال البرية أكثر من كونه ممثلاً لخطاب «شعوب الطبيعة». لم يعد اللقاء بين الإغريقي والهندي يتم إذاً في تاريخ واحد منذ اعترفت الرومانسية الألمانية وفلسفة هيغل لليونان بأنها المهد الأول، مهد الإنسان الأوروبي المثقف، كما يقول هيغل[43]. المهد الأول

---

(40) انظر: Schwab, *La Renaissance orientale*, pp. 198-202.
(اللغة، سلاح حربي، من كلابورث إلى غوبينو).

(41) Foucault, *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*, p. 303.
«إن من يتكلم في لغة، ولا يكف عن الكلام بشكل همهمة لا نتبينها رغم أن كل إشراق يصدر عنه، إنما هو الشعب».

(42) Starobinski, «Le Mythe au XVIII siècle,» p. 933.

(43) انظر: Dominique Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1975).

لبداياتنا، ذاك الذي وُلدت فيه بشريةٌ جديدة تتميز بما سوف يدعوه هوسرل ـ ضمن السياق ذاته ـ المعرفة **التأملية** (théorétique)، وهي معرفة ترتكز إلى الحقيقة المثالية التي تضحي قيمة مطلقة[44]. في مستهل القرن التاسع عشر، لم يعد للإغريقي الحق بالخطأ أو الخطل: فبما أنه مولود على الأرض التي انبثق منها الوعي بالذات وتكوَّن فيها كونٌ روحاني ما زال كوننا إلى اليوم (يتحدث هوسرل بعد قرن من كلام هيغل)، فإن الإنسان الإغريقي هو حامل للعقل. ولمجرد أن يبدأ الشك في أن الضامن للعقلانية الجديدة يتحدث في ميثولوجياه بلغة نموذجية هي لغة «فكرٍ قد أصيب مؤقتاً بالجنون والهذيان»، تكون الفضيحة واقعة. نحن إذاً في واقع فضائحي. مقابل صوت غريب يهذي صارخاً بالميثولوجيا، المندرجةً حديثاً في ميدان اللغة، ينطلق التأويل الذي يكتب نفسه بصيغة علمية.

ما بين العلم الذي يتحدث والفضيحة التي تدفعه إلى الكلام، لا يبدو الفاصل كبيراً، إذ إن التفسير يتبع عن قرب ما ينكره ويحاصره لدرجة أن الفضائحي يبدو غير ممكن فصله عن النص الذي ينتجه علم شديد الحماس. وهكذا، عندما يؤكد تايلور ولانغ أن صعوبة الميثولوجيا ـ العلم تكمن في شرح كيفية احتواء هذه الكمية من الحكايات على عناصر لاعقلانية **ظاهرياً**[45]، يكون عمل العلم قد انطلق فعلياً: إذ يأتي الظاهر لمساعدة الواقع، ويكون العقل العالم قد انشغل بخطابٍ يهدف إلى الخلاص العام. لقد سيطر

(44) انظر: Marcel Détienne, «Au Commencement était le corps des dieux,» *Critique*, no. 378 (novembre 1978), pp. 1054-1055.

(45) Andrew Lang, *La Mythologie*, traduit de l'anglais par Léon Parmentier; avec une préface par Charles Michel et des additions de l'auteur (Paris: A. Dupret, 1886), p. 55.

اتجاهان كبيران على المناقشات النظرية التي افتتحت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر: مدرسة الميثولوجيا المقارنة حول فريدريش ـ ماكس مولر، **والمدرسة الأنثروبولوجية** التي أسّسها تايلور انطلاقاً من **الحضارة البدائية**[46]. وتتفق هاتان المدرستان على تبيان وجود كلام مجنون: يكمن اختلافهما الوحيد في طريقة تبرير وجود هذا الكلامَ المجنون في خطاب الأسطورة.

وبالنسبة إلى ف ـ م. مولر، وهو المعاصر لاكتشاف النحو المقارن، لا يمكن للتفسير إلا أن يكون لغوياً، ولذلك ينبغي إيجاده في منظومة اللغة وفي تاريخها[47]. هذا ما يحاول تبيانه **علم اللغة**[48] من خلال وضع علم طبقاتٍ للكلام البشري، ومن خلال تمييز ثلاث مراحل فيه، وهي: موضوعاتية وجدلية ومتحدثة بالخرافة. وتشهد الفترة الأولى تكوّن نحوٍ بدائي؛ وهي تحتوي على بذرة كل أشكال اللغات الطورانية إضافة إلى اللغات الآرية والساميّة. وفي هذه المرحلة تبتدع الكلمات المعبرة عن الأفكار الأكثر ضرورة. وخلال الفترة الثانية التي تتمايز فيها العائلتان اللغويتان ـ السامية والآرية ـ تكتسب المنظومة النحوية ملامحها الخاصة بصورة نهائية. ثم يفتح الانفصال الحتمي بين اللهجات واللغات مرحلة ثالثة لا تخضع للقواعد ولا للتقاليد، ولكن تبدأ بالظهور فيها الملامحُ الأولى للدين

---

(46) Edward Burnett Tylor, *La Civilisation primitive*, traduit de l'anglais sur la deuxiéme édition par Pauline Brunet; tome second traduit par M. Ed. Barbier, 2 t. (Paris: C. Reinwald and Cie, 1876-1878).

(47) Frédéric-Max Müller, *Collected Works*, 20 vols. (Londres: [n. pb.], 1898).

انظر تحليلات: La Boullaye, *L'Etude comparée des religions; essai critique*.

(48) Frédéric-Max Müller, *La Science du langage 3*, trad. G. Harris et G. Perrot (Paris: [s. n.], 1876), et Lang, *La Mythologie*, pp. 20-45.

وللشعر. هذا هو العصر **المتحدث بالخرافة** (Mythopoéïque)، وهذه تسمية قد تدفع إلى الاعتقاد بأن الإنسان قد ابتدأ ينسج روايات، وبأنه أخذ يختلق أساطير مثلما عمل سابقاً على ابتداع كلمات اللغة الأساسية. لكن هذا أبعد ما يكون عن فكر ف ـ م مولر الذي يرى في الخطاب الأسطوري نتاجاً لسانياً لاواعياً يكون الإنسان ضحيته ولا يكون منتجاً له على الإطلاق. إذ كما أن البنى النحوية الكبرى تتكوّن بصمت في الغياهب النباتية للغة، فإن الأساطير الأولى تبدو فقاعات تمخر سطح الكلمات والجمل المنطلقة من فم البشرية البدئية. لقد كان الكائن البشري، في فجر تاريخه، يمتلك موهبة النطق بكلماتٍ تعبر مباشرة عن مادة الأشياء التي تحيط بها المعاني. وكانت الأشياء توقظ فيه أصواتاً تتجسد في **جذور** وتُولِّد **نماذج صوتية** يتشكل منها جسد اللغة. وكان «سفر التكوين» على حق مرة أخرى: «لم يكن للأرض بكاملها سوى لسان واحد وكلام واحد»[49]. لكن الفكر البشري لم يحتفظ لوقتٍ طويل بميزة «إعطاء معنى مترابط لمفاهيم عقله». ومنذ توقفت البشرية عن «الرنين» أمام العالم، تغلغل المرض في اللغة. وها هو بعد ذلك ضحية الأوهام التي تصدرها الكلمات.

وبقدر ما تبقى البشرية حساسة لمعنى الكلمات الأول، تبقى تعابير مثل «ليل، نهار، صباح، مساء» مفهومة على أنها كائنات قوية، مزودة بإرادات ومطبوعة بطابع جنسي، دون أن تغيب عن النظر السمة **الطبيعية** لظواهر الطبيعة الّتي تدل عليها تلك الكلمات. ولكن ما إن يتسرب التلوّث إلى المعنى البدائي للأسماء المعطاة لكائنات قوية بفعل اللغة التي تخلقها بصورة عفوية، يبدأ ظهور

(49) Müller, Ibid., p. 469.

الشخوص الأسطورية: فتتحول أسماء قوى الطبيعة إلى أسماء علم. وتنبثق عبارة «زيوس يُنزل المطر» من عبارة «السماء تمطر». لقد فقدت اللغة شفافيتها: سقطت غشاوة على المعنى الاشتقاقي لـ «زيوس»: «السماء الساطعة». إنه نسيان حاسم. لم يعد البشر يعرفون أن اللغة، بـ «أفعالها الاسمية» وصورها الغنية، تتكلم أكثر مما تقول، وأنها «مُثقلة بالمعنى الزائد». وعندما يكفّ المتحدث عن تذكر أن عليه إنقاص زيادة المعنى، يصبح أسير الكلمات التي ينطقها. عندها تصبح اللغة فريسة أوهام لسانٍ يسري فيه خطاب الأساطير الغريب والمخيّب.

ثم يأتي **علم اللغة** بدوره ليكشف عن بصيرتنا: «الميثولوجيا، تلك الآفة التي أنتجتها العصور القديمة، هي في الواقع مرض يصيب اللغة»[50]. نحن ننخدع بها، مثل بشرية العصر الثالث التي تفقد السيطرة على اللغة، ونستسلم لها لتحكي حكاياتنا عنا. وكوننا نجهل الأواليات اللسانية، تبدو لنا ميثولوجيا الشعوب الأكثر عقلانية مجبولة «بخيال مفرط الابتذال وبخلود مثير للحنق»[51]. أما لسانيات عصر التنوير، فإنها ترى أن الميثولوجيا ليست مجانية أبداً، وأنه من غير الممكن اعتبارها تخريفات ساذجة تصدرها إنسانية هي في طور الطفولة. على العكس من ذلك، إنها ضرورة ملازمة للسان، أي لذلك الشكل الخارجي للفكر. إن الميثولوجيا هي، وبشكل بالغ الدقة، «ظل قاتم تلقيه اللغة على الفكر» خلال إحدى لحظات تكوينها[52]. وتعود إذاً إلى العلم اللساني مهمة إضاءة هذا المكان

---

(50) المصدر نفسه، ص 12.

(51) Paul Décharme, *Mythologie de la Grèce antique*, vol. 7.

(52) Müller Max, *Über Die philosophie der Mythologie*, appendice à Müller Max, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (Strasbourg: [n. pb.], = 1874), p. 316.

المظلم الذي تضاعفُ فيه أوهامنا عن الأسطورة الأشباحَ والاختلاقات الصادرة عن أوائل المتكلمين. وعندما حاول الميثولوجي مولر اكتشاف البعد الوهمي الذي تسلكه الميثولوجيا التي هي مادة علمه، توقف ليعترف صراحة بحقيقة موقعه: موقع نشير منه إلى عالم المظاهر بكونه «وسيلة تخريف» تتناقض مع حقيقة الأشياء[53]. لقد عمد جيل مقتنع إلى أن يكتشف، في ما وراء شاشة الأسماء والتجسيدات الأسطورية، أشكال المشهد الطبيعي التي طبعت أحاسيس البشرية الأقدم.

وكما سيقول ستيفان مالارميه نحو العام 1880، فإن الميثولوجيا تروي «مأساة الطبيعة»[54]، إنها «ديوان الأقاويل التي حكى من خلالها بشر العصور الخالية ما كانوا يسمعونه أو يرونه»[55]، وهي مجموعة من الحكايات التي تم «تشويه» بعضها وأصبح بعضها الآخر «مزعجاً»[56]. وكما يشرح مالارميه في **الميثولوجيا الجديدة**، ذلك الكتاب المدرسي المخصَّص للشبيبة النبيهة[57]، «فعندما قال الناس إن الشمس في فترة الجفاف تقتل ثمار العالم الذي هو خطيبها، روى الإغريق أن طنطاليس ملك الشرق قتل ابنه وشواه على

---

= وقد أشير إليه في كتاب: Ernst Cassirer, *Langage et mythe à propos des noms de dieux*, trad. de Ole Hansen-Love (Paris: Ed. de Minuit, 1973), pp. 13-14.

(53) انظر: المصدر نفسه، ص 13-14.

(54) Stéphane Mallarmé, *Les Dieux antiques: Nouvelle mythologie*, illustrée d'aprés George W. Cox et les travaux de la science moderne (Paris: Gallimard, 1952), p. 15.

(55) المصدر نفسه، ص 4.

(56) المصدر نفسه، ص 9.

(57) مثلما يذكر «استهلال الناشر عام 1880» (XI- XVI)، فإن الكتاب مهدى إلى شارل سينيوبوس، نائب منطقة أردان، من «صديقه القديم ستيفان مالارميه».

النار»[58]. وبما أنه لم يعد هناك من شك في أن مجازات اللغة تحيل إلى الظواهر الطبيعية، كان على الميثولوجي الجيد ـ كما ينصح بول دوشارم ـ أن يبرهن، قبل كل معرفة لسانية، على امتلاك «إحساس عميق بالطبيعة»[59]. هذا ما دفع مفسّري المدرسة الجديدة إلى أن يتصرفوا تبعاً لمزاجهم. ولقد تم التعرف إلى مدرستين فكريتين لكل منهما شكل حساسية خاص بها. بالنسبة إلى الأولى، التي قادها ف ـ م. مولر، كان مشهد الشمس والنور هو الذي ولّد اللغة والأساطير. «إن مواضيع التحادث الأولى، وأوائل موضوعات البشرية الشعرية، هي بالتأكيد ولادة الشمس التي تقابلها على الدوام صرخات فرح جديدة، وهي معاركها ضد الظلمة، وتلاقيها مع الغيوم، وقدرتها الخلاصية في أغلب الأحيان، مع أنها أحياناً مقلقة ومميتة، ثم اختفاؤها خلف الأفق في ما يشبه نهاية مبكرة»[60]. وبالنسبة إلى المدرسة الأخرى، وهي بقيادة أدالبرت كون، لم تكن ظواهر الطبيعة النظامية، إنما على العكس غضبها وهيجانها وتحولاتها، هي التي طبعت لسان البشر الأوائل. وبعد أن أصبح مشاهدو الطبيعة الأوائل، بسرعة كبيرة، لا مبالين بالحركات اليومية للأجرام السماوية، «شعروا بالوجود الإلهي في الظهور اللامنتظر والعجائبي للعواصف والأنواء والصواعق»[61].

في مواجهة هذا التحليل اللساني المقبول على السواء من أنصار

---

(58) Mallarmé, Ibid., p. 9.

(59) Paul Décharme, *Mythologie de la Grèce antique*, vol. 19.

(60) Michel Bréal, *Mélanges de mythologie et de linguistique* (Paris: Hachette, 1877), pp. 163-164.

(61) Décharme, Ibid., vol. XIX.

هناك تحليل للتناقض بين المزاجين والمدرستين المتخاصمتين لدى ف - م مولر: Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, pp. 248-249 et 271-278.

الشمس ومن أصدقاء العاصفة، تقف المدرسة الأنثروبولوجية لتقدم احتجاجاً منطقياً يقول بأن المنظومة التفسيرية المعتمدة للإحاطة بالخطاب الميثولوجي بكامله لم تعد تقتصر على تبرير تفصيلاتٍ **حمقاء وعبثية وبرية** تمّ استنكار وجودها الفضائحي من قبل الجميع[62]. لقد كانت خطيئة نمط مولر اللساني تكمن في فرط قوته. من المؤكد أن الطبّ كان يومها قوياً جداً، ولذلك جاءت عمليته الجراحية منضوية في علاج بالغ القسوة، لدرجة أن الميثولوجيا كانت تختفي في اللحظة التي كانت يتلاشى فيها ضباب الكلمات وغيوم الجمل. ولهذا السبب تهدف المحاولة المعاكسة التي قام بها لانغ على خطى تايلور أولاً إلى أن تكشف فقط عن الجانب اللاعقلاني في الميثولوجيا. وعندما قررت «مدرسة الميثولوجيا المقارنة» أن الأساطير ما هي إلا مرض اللغة، بدت وكأنها قد نسيت أن «أستراليين والبوشيمان والهنود الحمر والأعراق الدنيا في أمريكا الجنوبية» ـ على حد قول لانغ ـ[63] يواصلون في السهوب والغابات رواية حكاياتهم البرية التي لم يكن أحد يفكر في تفسيرها خلاصةً غريبة لبضع جمل لم تفهم جيداً. لذلك كان على الحاضر أن يضيء الماضي، وليس العكس. ولقد كان لافيتو على صواب في مواجهة عصره الذي لم يستطع فهمه.

تقوم استراتيجية تايلور على تجييش المقارنة، ولكن على مستوى الحضارات، من أقدمها إلى أكثرها تطوراً، ودون أن تمنح اللغة من مزية غير كونها منتجاً بدئياً للبشرية. لقد ولد الكلام لدى جنس البشر في حال برية: سُمِّيت الأعمال اعتماداً على الأصوات:

---

(62) Lang, *La Mythologie*, pp. 36-38.

(63) المصدر نفسه، ص 58.

ومنحت للحيوانات أسماء انطلاقاً من الأصوات التي تصدرها؛ وبعد ذلك تم تعديل الكلمات لمواءمة الصوت مع المعنى. وتم اعتماد جميع السبل المؤدية إلى تواؤمات عملية تكون في متناول طفل في الخامسة من عمره. إن كل اللغات تخضع في البداية إلى الفن الفكري نفسه: «فلسفة المرضعات»[64]. وماذا عن الميثولوجيا؟ تكون آنذاك ما زالت برعماً. «إن لغة من هذه الطبيعة لا تكون في الواقع سوى لمحة عن العالم الأسطوري»[65]. إن الميثولوجيا موجودة في كل مكان. إنها تلقي طابعها على النحو، وتغمر اللغة بالمجاز، وتنتشر في بناء الجملة، ولكنها محدودة النمو، إذ إنها بنت زمن محدد، بنت مرحلة واحدة: مرحلة الطفولة. ذلك أن تايلور يستنكر الفكرة الخاطئة عن القدرة الخلاقة المتخطية تقريباً كل الحدود والمتمثلة في ملكة الإنسان التخيُّلية[66]. إن الأسطورة في تركيبتها وأولى مراحل تطورها تنتمي إلى الحال البدئية للفكر البشري، الشبيهة بحال الطفولة[67]. ضمن هذا التطور الذي يقتصر على الأزمنة الأولى للبشرية، هناك ظاهرتان تلعبان دوراً حاسماً، هما: منح حياة حقيقية للطبيعة بكاملها، والتأثير المتسلط الذي تمارسه اللغة أصلاً على الفكر البشري. ولكي يتوصل تايلور إلى تفحص الوسائل التي توصل من خلالها البشر الأوائل إلى اختراع الأساطير، فإنه لم يكن بحاجة للالتفاف عبر النحو المقارن أو عبر الهندو - أوروبيين. إن

---

(64) Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 1, pp. 189-276.
(الفصل الخامس: أسلوب الإنفعال والمحاكاة، ص 189-276).
انظر: Robert Ranulph Marett, *Tylor* ([New York]: Chapman and Hall, 1936).

(65) Tylor, Ibid., I, p. 347.

(66) المصدر نفسه، I، ص 343.

(67) المصدر نفسه، I، ص 324-325.

طفولة الإنسانية، إنسانيتنا نحن، هي أمام ناظرينا: في الأمريكتين، وفي قارة أفريقيا، وحيثما يتبين وجود شعوب برية، ذلك أن بريي اليوم ما زالوا «في طور الاختلاق الأسطوري»[68].

إنه اكتشاف خليق بإدخال تعديل جذري على الميثولوجيا وبتحويلها إلى علم، أخيراً. اليوم عثرت الحكايات التي كانت تبدو صادرة عن أصل عفوي على **علّتها**. لقد توقف التأويل عن كونه بدعة جديدة تضاف إلى ذلك الشيء المطواع وغير المستقر المسمى خرافة أو أسطورة. لقد صار من الممكن أن يدل «العلم» الجديد على الأساطير **الحقيقية**، وأن يعزلها عن الوقائع، وأن يتعرف إليها ضمن نسيج الحكايات والمعرفة التاريخية. ولما كانت الأسطورة نتاجاً طبيعياً ومنتظماً للفكر البشري المتفاعل مع بعض الأحداث، ضمن قياس متوافق مع الحال الفكرية للشعب الذي تخيلها، فإن على المؤرخين الحقيقيين ـ حسب تايلور ـ التعاطي مع الأسطورة «على أنها زائدة» يجب حذفها من التاريخ الحقيقي. ولكن عليهم الاحتياط والقيام بذلك «عندما يتأكدون من أن تلك الزائدة لا تتحمل امتحان الأحداث ويستطيعون في الوقت نفسه تفسيرها بوضوح كونها أسطورة»[69].

لدى اكتشاف تايلور أن الفكر البشري يؤسطر في بعض الظروف، وأن تربية محدَّدة يمكن أن تؤدي إلى نوع من الأفكار المعينة، وأن الجماعات البرية ما زالت تتكلم اللغة الأولى للأسطورة، تيقن أنه قد وجد الوسيلة لتفسير أساطير الإغريق الصادمة والمربكة. وعندما تتم مواجهة ميثولوجيا البريين الحقيقية مع المعطيات العبثيّة للأسطورة اليونانية، تتخلص هذه الأخيرة من غرابتها. إن سفاح القربى وأكل

(68) المصدر نفسه، I، ص 324.

(69) المصدر نفسه، II، ص 574.

لحوم البشر وقتل الآباء تملأ حكايات الهنود الحمر؛ كما أن السطو والزنا والعنف الأعمى تنتشر في مجمل ميثولوجيات أفريقيا وأوقيانيا. تلك بالتأكيد منتجات مبتذلة للفكر البشري البدائي، يمكن تفسيرها اليوم بأنها واحدة من حالات المجتمع والذكاء البشري. كانت الأحداث التي تبدو لنا اليوم لاعقلانية وخارجة على المألوف، تعتبر خلالها أحداثاً عادية وبداهيات مقبولة. أما في المجتمعات الأكثر تقدماً، فإن الأساطير انتهت بالتحول إلى مستحاثات تتخذ شكل الخرافة. وتلك **البقايا** هي التي نظر إليها أحياناً على أنها تاريخ، ورفضت أحياناً أخرى لاعتبارها كذباً واختلاقاً.

لم يعد الشك مباحاً: هنا وهناك تتحدث الميثولوجيا لغة واحدة. والحال البرية المتفجرة بعنف بين المدارين لدى « شعوب الطبيعة»، هي مطبوعة لدى الإغريق بالتحفظ والحيطة، ومحفوزة بالتطلع إلى حضارة سامية. وبالنتيجة، فإن كل ما يمكن أن يصدر عنا في ميثولوجيا الشعوب المتحضرة ما هو في الواقع إلا مخلفات حال فكرية مرت بها البشرية ذات يوم، وتتبين لدى البدائيين المعاصرين مؤثراتها وتناغمها في وقت واحد[70].

في الاستراتيجيتين المتخاصمتين، سواء لدى تايلور أو في مدرسة الميثولوجيا الشمسية، لا يمكن فصل الحوافز، الثرثارة غالباً، عن الوسائل التي تمنح شكلاً لما يسميه لانغ «مادة الميثولوجيا العلمية»[71]، أي الكلام المجنون والأقوال البرية والخطابات العبثية. وعندما تقدم الميثولوجيا الجديدة نفسها على أنها «علم الفضائح»، نجدها تستسلم لعددٍ من الممارسات التي تخطّ ديناميتها فكرة

---

(70) Lang, *La Mythologie*, pp. 56-226.

(71) المصدر نفسه، ص 3 (مادة الميثولوجيا العلمية).

الفضيحة. تلك عبارة من «الكتابة المقدسة» تشير ـ كما يذكرنا فولتير في **المعجم الموسوعي** ـ إلى الإفراط في قلة الاحتشام، وهي تطبق عادة على رجال الكنيسة. والعبارة مضمخة برائحة كهنوتية قوية، وهي تثير صوراً عديدة. أولاً حجر الفضيحة الذي قد يتعثر به البشر ويسقطون. لم ينس باسكال تلك «الآلة» المخفية التي يسميها اليونان سكاندالون (Skandalon)؛ فخ يتعثر به المارة بعد أن يجذبهم الطعم. تلك هي الفضيحة المتحولة إلى شيء، أو الفضيحة ـ الأداة التي ننزع إلى تمييزها عن الفضيحة ـ الموضوع، بمعنى الجاذب المزعج الذي تثيره قضية المثل السيئ، مثل إثارة فضيحة أو ارتكاب فضيحة. لكن «الكتابة» تلغي التمييز بين الشيء والموضوع، من خلال أداة الفضيحة؛ العين أو القدم أو اليد التي تفضحنا، والتي يتوجب علينا نزعها أو بترها. جسد يتعرض للبتر: يحذف موضوع الشهوة أداة الفضيحة أمام الآخرين، وأمام الذات بالضرورة. ذلك أنه ينبغي التمييز بين ثلاث عبارات، ولكن دون فصلها: تلك التي تنكر أو تسمّي بوضوح، والآخرين الذين يقعون ضحية المثل السيئ، والموقف أو الكلمات أو الحركة أو العضو، أي كل ما يموضع الشأن الفضائحي. هاكم مثلاً عن ذلك، من باسكال أيضاً: رجل دين يضبط في مكان مشبوه، بلباسه الديني، أو إغريقي يقول أشياء تافهة ونابية. لكن مكان الفضيحة ـ أي مداها الخاص ـ يتشكل من حركة مزدوجة؛ تنفير وجذب. يشار إلى الأمر، ويدان، وتعلو الصرخة لتجنيب وتخليص الذات والآخرين ـ الذات تحت نظر الآخرين ـ مما يشكل خطراً يجذب أو يفتن أو يوقع في الفخ. لكأننا أمام «رابطٍ مزدوج»، يمثل رسمه الهيروغليفي يداً تقطع اليد الأخرى.

عندما حددت الميثولوجيا الجديدة مادتها بما هو وضيع وشيطاني ومقزز، وبما يجعلها ترتعد خوفاً، فإنها قدمت مشهد هذه

الحركة المزدوجة التي يكون فيها ما ينفرها هو ما يجذبها أيضاً. وفي ذلك إشارة إلى أن خطابها يخترع الشأن الفضائحي عبر الحديث عنه والقيام بصيانته ورسم حدوده. وفي العلم الجديد توجد سلسلة من حركات الفصل التي يكون من الضروري استخراجها لرؤية كيف يتم تحديد إطار الميثولوجيا وإلى أين يمتد سلطانها.

تعتمد مدرسة ف ـ م. مولر منهجاً متسرعاً. وهي تعتبر الميثولوجيا مصيبة الأزمنة القديمة، وتتخذ مقابل ذلك إجراءات تعسفية. إنها تدين كل ما يبدو ملوثاً بداء اللسان المتطاول، وتحذفه من دائرة العقل، وتعتبره تافهاً ومحكوماً بالعدم، وهي تبرئ الشعوب الأكثر عقلانية من تهمة تخيل تلك الحكايات الماجنة واللاأخلاقية. ولكن، إذا ما تم تجريد اليونان أو الآريين من ميثولوجياهم، فإنهم يضحون في خطرٍ شديد يتمثل في ضياع آلهتهم وحتى بقايا ديانتهم. إذ يجب العمل بسرعة إذاً على إنجاز فصل جديد هو الفصل بين الميثولوجيا والدين. إن آلهة اليونان والآريين هي نتاج مباشر للفكر: يكتشفها الإنسان المفكر بصورة طبيعية، على عكس الأساطير التي تفرضها عليه اللغة ضد إرادته. إذ لا ينبغي الخلط بين اعتبار زيوس إلهاً مطلقاً والحكايات اللاأخلاقية التي تدور حوله. ذلك أن الدين الذي تتمثل علامته الدنيا بالتعرف على إله، هو حال تشهد على عقلانية الجنس البشري. في مقدمة كتاب **ميثولوجيا اليونان القديمة**، يبين دوشارم بعناية الفرق بين الشعور الديني «الذي لم يغب عن اليونان أبداً»، والميثولوجيا «التي غالباً ما تحطّ من قدر الآلهة وتشينهم»[72]. ويجب الانتباه إلى ذلك: «عندما يكف الإغريق عن التكلم بلغة ميثولوجية، فإن مفهومهم للدين لا يختلف حينها جذرياً

(72) Décharme, *Mythologie de la Grèce antique*, VII.

عن مفهومنا نحن»[73]. ولا يمكن تفسير الاتهامات باللاأخلاقية التي توجه أحياناً إلى ديانة الإغريق إلا بكونها سوء فهم أو معلومات مغلوطة. أليس من البداهي أن الميثولوجيا ليست هي الدين، وأن «المنتجات العفوية واللاإرادية للخيال البشري لا تتسم بحد ذاتها، وبفعل مصدرها، بأي صفة أخلاقية»[74]؟ هنا لا يعود بوسع أي مفسّر - بروتستانتي أو كاثوليكي - أن يتجاوز هذا التمايز الذي تفرضه منظومة المسيحية الشمولية التي يصدر عنها مباشرة موضوع «الدين» ذاته[75].

لقد تم عرض وتوضيح تلك المعطيات من قبل عالم دين دعي، في بداية القرن التالي، إلى الإدلاء برأيه عن بعض النظريات التي لا يمكن أن يجهلها مفسرو التوراة أو مؤرخو المجتمعات

---

(73) هناك توافق تام بين ب. دوشارم (المصدر نفسه، VIII) وم. ج. لاغرانج (Lagrange) في: Marie Joseph Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, deuxième édition, revue et augmentée (Paris: [s. n.], 1905), p. 22.

ويرى هذا الأخير ضرورة الفصل الحاسم بين الدين والميثولوجيا. كما يكتب مالارميه: Mallarmé, *Les Dieux antiques, nouvelle mythologie*, illustrée d'aprés George W. Cox et les travaux de la science moderne (Paris: Gallimard, 1952), p. 13.

«هل الميثولوجيا، تلك المسألة الخطيرة، «ديانة» الأقدمين؟ نعم، بقدر ما تكون الديانة قادرة على عدم إثارة بعض المشاعر الدينية، وبقدر ما يُلزم أتباعها بالبحث في أماكن أخرى، سواء في حكم الشعراء أو الفلاسفة، عن ذلك التأثير الأخلاقي والمقدس الذي لا تحتوي عليه الوثنية الإغريقية. يتشكل هنا، بمساعدة الوعي البشري، تياران مثاليان مستقلان: يتموضع أحدهما بين الدين والخرافة ويتمثل في الميثولوجيا بتسميتها البحتة؛ ويتجسد الثاني في ما قد نسميه اليوم ببساطة: الشأن الديني».

(74) Décharme, Ibid., XXXVII.

(75) La Boullaye, *L'Etude comparée des religions; essai critique*, vol. 1, p. 275.

يهنئ دو لا بولاي في هذا الكتاب الباحث الهليني ك. أو تغريد مولر على أنه رأى «كم أن الميثولوجيا والدين هما أمران مختلفان».

السامية. إذ يرى م ـ ج. لاغرانج، مؤسس «مدرسة أورشليم التوراتية»، أن المتطلبات الأخلاقية هي التي تحدّد نظام الدين[76]. وعلى غرار بقية أفراد الجنس البشري، فإن البريّ، حتى وإن كان خلاصة تطوّر فاشل، لا يستطيع عبادة الأشياء الطبيعية لذاتها. إن الفكر الأشد بدائية قادرٌ على امتلاك «فكرة منطقية عن الألوهية». ألا يكفي تكوين فكرة عن «تكوّن الأشياء» لافتراض وجود مكوّن عظيم للأشياء؟ على الفور تتأسس «ضرورة الفعل»: إن القدرة السامية التي يشعر الكائن البشري بتبعيته لها تتطلب منه القيام ببعض الأعمال، إذ تفتح أمامه إمكانية التواصل مع القوى ما فوق البشرية. وما الله سوى «نموذج تجريد عفوي يصدر عن طبيعة الإنسان»[77]. لقد تفجر هذا التوحيد الضمني بشكل فطري إلى حد ما، وفي كل مكان دون شك. وإذا كان البعض قد جهلوا ذلك، واستسلموا لغواية نظرية أرواحية تفترض تطور مفهوم الفكر، فذلك عائد إلى كونهم قد بحثوا عن «أفضل المعتقدات» في ألغاز نادراً ما تقبل ولوج الغرباء إليها[78]. ولكن عندما حاول الأب لافيتو، المهتم هو نفسه بالعلوم الباطنية ومؤلف كتاب **دراسات في الأديان السامية**، أن يركز قبل قرنين من ذلك على الألغاز كونها براهين على ديانة الإيمان الأول، فإنه كان

---

(76) Lagrange, *Etudes sur les religions*, pp. 2-40.

عن قراءة « القربان» ودوره في تبرئة الإغريق من الطقوس «الماجنة والمقززة»، انظر: Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, «Pratiques culinaires et esprit de sacrifice,» dans: Marcel Détienne et Jean-Pierre Vernant, *Cuisine du sacrifice en pays grec*, bibliothèque des histoires, avec les contributions de Jean-Louis Durand [et. al.] ([Paris]: Gallimard, 1979), p. 31.

(77) Lagrange, Ibid., p. 23.

(ينبغي أن يستمد الدين جذوره من أفكار بسيطة يمكن أن يتقبلها الذكاء الأشد بدائية).

(78) المصدر نفسه، ص 22.

يجابه خطراً مزدوجاً: الأول تبنيه نظرية لا يُمكن إثباتها، والثاني فتح سِجال سوف يتوسع حول سر المسيحية في مواجهة الأسرار الوثنية، وسوف يزيد حدة لدرجة أن خلية المؤرخين ستعصف بطنين نشاط متمحور حول صورة امّحت اليوم تماماً، هي صورة الديانات المسماة ذات الأسرار. لكن الربح كان مؤكداً على الصعيد الأخلاقي: إن البري ـ المستحوذ على ملكات عقلية ـ «يمتلك مفهوماً قريباً من التوحيد، مفهوماً أقرب إلى الخلاص على صعيد الأخلاق والنظام الاجتماعي من الميثولوجيا اليونانية البرّاقة»[79]. ولكي يتم الفصل الحاسم بين الدين والأساطير، فما من داع إلا لمعيار واحد ذي حدٍّ حاسم: إنه المعنى الأخلاقي. «هناك حيث يمارس تعليم وجود كائن عظيم وعادل ورحيم، خلَق كل شيء، وهو خالد لا يموت»[80]، فإن الشك ممنوع: هناك يبدأ ميدان الدين. وعلى عكس ذلك، فعندما يُصدم العقل ويُثار استهجان البعد الأخلاقي، تتواجد الميثولوجيا. لقد كانت الأديان على الدوام ـ حتى المزيفة منها ـ موئل «التطلعات الأسمى»، بينما انبثقت الميثولوجيا من مكانٍ آخر يسكنه فكر الشطط الذي يتحمل وِزر أول الحاجات إلى التفسير. يتفتح الدين في تبجيل الكائنات ما فوق الطبيعية، بينما تبدأ الميثولوجيا في النزوع إلى تفسير الألغاز: «إنها تبغي شق الحجاب»، واستخراج القدرات غير الطبيعية مما هو غير معروف، والعمل على تفسير العالم[81]. إنها أسرار مختلفة عن تلك التي تتوارى فيها «أفضل المعتقدات» المخصصة لصبر المؤرخين الذين يعرفون كيفية الاهتمام بها بالطريقة المناسبة. هذه المرة يأتي صدى «سفر التكوين» ليحمِّل

---

(79) المصدر نفسه، ص 23.

(80) المصدر نفسه، ص 22.

(81) المصدر نفسه، ص 28-30.

خطيئة الفضول مسؤولية فقدان «الشعور الديني الحقيقي»[82] ومسؤولية اختراع الحكايات العبثية والماجنة التي يشهد عليها الإنتاج الميثولوجي.

في مشروع شديد الطموح والمنهجية، يأتي النمط المسيحي نفسه ليزيد الإضاءة على البحث عن «مصدر فكرة الله» الذي ابتدأ به مبشر نمساوي هو فيلهلم شميدت، العضو في «جمعية الكلمة الإلهية» ومؤسس مجلة **أنثروبوس**[83] (*Anthropos*). في ذلك الخليط المتشابك من «شعوب الطبيعة» التي يحاول الإحاطة بها منهج غرابنر في التاريخ الثقافي، يعمل تحليله المستجمع للعديد من المواصفات التكنولوجية والمؤسساتية على تحديد الحضارات «الأكثر بدائية»: أي التسمانيين في أستراليا، والأقزام في آسيا، والزنوج في غابات أواسط أفريقيا ما بعد المدارية، وأسكيمو الرنة في غرب خليج هدسون. إنها معاقل تاريخية لا تزال تعيش فيها على الطبيعة مجتمعات في حال القطاف الأبسط، مزودة بأبسط الأدوات، ولكنها تبدو ـ وهي في حضيض حرمانها المادي ـ شاهدة حية على المشاعر الدينية للبشر في فجر وجودهم على

---

(82) المصدر نفسه، ص 36. يجب شرح الأسطورة البابلية، وكذلك لاعقلانيتها لدى الساميين: إذا كانت الأسطورة تنحو إلى المجون (كونها أساطير أخرى)، فذلك لأن تلك الثقافة ترى في «الطقوس الماجنة» مجلبةً للخصوبة (40).

(83) Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie*, 6 vols. (Münster i. W.: Aschendorff, [1912-1935]).

عن هذا البحث المطول ومكانته ضمن أبحاث معاصريه، قدم المؤلف عرضاً شاملاً شكّل نظرية بقيت تدرّس في جامعات روما الكاثوليكية حتى نهايات سنوات 1970، وذلك ضمن كتاب: Wilhelm Schmidt, *Origine et évolution de la religion: Les Théories et les faits*, la vie chrétienne, trad. de l'allemand par A. Lemonnyer (Paris: B. Grasset, 1931).

الأرض. وهي تعبد أو تبجّل ـ بصورٍ متفاوتة ـ «كائناً أسمى» أو «الإله الأعظم»: أزلياً، كلي المعرفة، خالق السماوات والأرض، وغير معرض للوقوع في الخطأ[84]. لكن الأب المحترم شميدت ينغمس شيئاً فشيئاً في المتعة التي يمنحها له من جزء لآخر في كتابه إثبات وحدانية بدئية، ما يجعله يندفع في مدح «الكائن الأسمى» الذي قام بدورٍ أساسي في تاريخ البشرية وفي مصير الحضارات. أليس «هو» الذي منح البشرية البدائية «القدرة على العمل، والأمل الراسخ في السيطرة على العالم... والطموح الكبير في بلوغ أهدافٍ تقع حتى خارج العالم وفوقه»؟[85] إنها مواصفات تبلغ من الندرة ما يجعل الاعتقاد البدئي بـ «إله عظيم» واحد يعادل في الهشاشة فكرة اللغة لدى البشرية الأولى في نظرية ف ـ م مولر. ذلك أن فكرة التوحيد ستكون مهددة، وسوف تتعرض لهجمات كثيرة من قبل الاختراعات التكنولوجية والتحديثات الثقافية. إنه تطوّر الشر الذي تقدم عنه أعمال ف. شميدت وصفاً عيادياً. تظهر أولى علامات الانحطاط مع الحضارة المسماة «حضارة الثقافة الصغيرة، حيث يسود القانون الأمومي»، عندما تتكفل المرأة بزراعة النبات ويكبر ظل الأرض ـ الأم. ويؤدي نوع من التأنيث إلى إفساد الصورة السامية لـ «الكائن الأسمى»، بينما تحل طقوس مقززة مثل قربان الدم مكان الصلاة. المرحلة الثانية: يُدخل الصيادون الطوطميون ذوو القانون الأبوي السحر وعبادة الشمس، ما يؤدي إلى تقهقر فكرة «الإله الأعظم» الوحيد الذي لا يلبث أن يصبح ضعيفاً وعاجزاً. وفي الفراغ الذي

---

(84) Schmidt, *Origine et évolution de la religion: Les Théories et les faits*, pp. 323-346.

(85) المصدر نفسه، ص 348.

يسببه غيابه، تتوالد شياطين وقدرات الأنظمة المتعددة الآلهة. وهنا يبدأ الخطاب الميثولوجي[86].

يرى ف. شميدت أن أقدم ديانات « ثقافة أور» تخلو من أي رواية أسطورية. إن فكرة الله تنطوي ببساطة على فكرة منطقية، ولا يتطلب اكتشاف «الكائن الأسمى» أكثر من نشاطٍ عقلاني. ولمجرد أن تظهر مؤشرات ميثولوجية في التوحيد، فإن ذلك يكون برهاناً دامغاً على أن ثقافات أحدث قد لوّثته وسببت تقهقره. إن مفهوم الإله العظيم والواحد الذي يكمن فيه جوهر «الدين» هو في الأساس «غير أسطوري». وليس على «الكائن الأسمى» أن يعرف الأحداث ولا محفزاتها. إنه يقبع في معزل عن الأفعال ـ **خارج الحكاية** ـ وبعيداً عن تشابك الأعمال. لكن تبقى هناك مسافة صارمة ينكرها أحد أتباع ف. شميدت المتحمسين، أي الإثنولوجي أدولف إ. جنسن، داخل التوحيد المسيحي، إذ يرى فيه صورة ميثولوجية مزعجة: المغامرة التعيسة لـ «ابن الله» الذي عُذِّب وصلب[87]. إنه موقف متناقض بالنسبة إلى نظرية ذات منطلق بالغ التقوى، ولكنه يدفع إلى أقصى الحدود عملية التفريق الحاسم بين العقلانية الطبيعية للدين والميثولوجيا الحاملة للّاعقلانية التي تؤدي إلى ضعف الشعور الديني الصرف عبر تأليه «اللاأخلاقي واللااجتماعي»[88].

يستحضر علم الأسطورة فن التشذيب، وأحياناً فن البتر. وكل

(86) المصدر نفسه، ص 352-355.

(87) Adolf Jensen et Ellegard, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs* (Paris: [s. n.], 1951), et *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, bibliothèque historique, traduction de M. [Marthe] Metzger et J. [Joseph-François] Goffinet (Paris: Payot, 1954), pp. 118-120.

(88) Schmidt, Ibid., p. 355.

يعرض فيه بعض مهارته. يبدأ لانغ بالتقسيم إلى فئتين: واحدة مع أساطير الشعوب المتحضرة، وأخرى تضمّ البقية. وتقسم الفئة الأولى بدورها إلى قسمين: واحد عقلاني، والآخر لاعقلاني. والفصل بينهما واضح: «إن الأساطير العقلانية هي التي تمثل الآلهة كونها كائنات ذات جمال وحكمة». مثلاً: أرتيميس في **الأوديسة**، التي تجد لذّتها في صيد الخنازير البرية، والتي تمرح بصحبتها حوريات الغابات البريات، «هي تمثيل أسطوري عقلاني تماماً لكائنٍ إلهي». تلك إذاً فكرة مليئة بالجمال والطبيعية، وهي ليست بحاجة للشرح. لكن أرتيميس الأركادية المتحولة إلى دبة، أو أرتيميس براورون التي كانت الصبايا يطلبن منها تأدية **رقصة الدب**، هي «كائن لا نشعر بأن أسطورته طبيعية، وهي بالنتيجة بحاجة للشرح»[89]. على هذه الأرتيميس الثانية تستحوذ الميثولوجيا ـ العلم: إنها ليست طبيعية، كما نشعر، بل هي ماجنة أيضاً، وهي بالتأكيد عبثية وبرية. أما الأخرى، فإنها ليست بحاجة للشرح، إذ يكفيها الانتماء إلى الدين، الذي هو طبيعي.

إن أنثروبولوجيا تايلور ولانغ لا تبغي، في البداية، استبعاد اللاعقلانية ـ التي هي بالنتيجة الميثولوجيا بكاملها ـ ولا تبيان سمتها الوهمية. إنها تسعى فقط إلى إثبات أن اللاعقلانية المندرجة في ميثولوجيا المجتمعات القديمة الأكثر حضارة هي صورة عابرة ومؤقتة عن عقلٍ مختلف ما زال فظاً ومغرقاً في بريته، وذلك لكون حالات السحر وأكل لحم البشر والعنف الأشد مقتاً تبدو له طبيعية جداً[90]. إنها حال فكر بري، ولكنها متوافقة مع الأزمنة الأولى وقساوتها لدرجة أن «المدرسة الأنثروبولوجية»، ورغم اقتناعها الراسخ بالسمة

---

(89) Lang, *La Mythologie*, pp. 3-5.

(مادة الميثولوجيا العلمية).

(90) المصدر نفسه، ص 55-226.

**القذرة** لهذه الميثولوجيا المشتركة ما بين «شعوب الطبيعة»، تصل إلى حد الاعتراف بأنها وسيلة لإرضاء شكل بدائي من أشكال الفضول العلمي. وإلى حد أن لانغ سيجد نفسه بالتدريج مدفوعاً، لكي ينقذ ويبرر العقلانية الأخرى للبدايات، إلى منحها الأساس الوحيد المعقول، وهو فكرة الله التي سوف تأتي لتمحو روحانية تايلور ولتحل مكان الفرضية الأرواحية نظرية **إله عظيم**، خالق ومكتمل الأخلاق، تلك النظرية التي ستقوم بدورٍ ساطع في أعمال الأب ف. شميدت و«جمعية الكلمة الإلهية»[91].

لكن من المؤكد أن تايلور هو الذي حدَّد بعناية كبرى مسار علم الأساطير عبر الأعمال التي يتأسس عليها. «هناك نوع من الحدود العقلانية التي يجب التواجد ضمنها لكي نتآلف مع الأسطورة، والتواجد خارجها لكي ندرسها. ونحن محظوظون جداً بأن نعيش قرب تلك الحدود وبأن نستطيع المرور عبرها في الاتجاهين وقدر ما نشاء»[92]. إن عالم الأنثروبولوجيا هو إذاً من يعيش على الحدود: بين البريين والمتحضرين، وبين طفولة البشرية ونضوجها، وبيننا نحن وبين أسلافنا. لكن ساكن الحدود هذا ليس جوالاً[93]، ولا مجرد مسهِّل للعبور. إن الحدود ميدانه الخاص،

---

(91) Schmidt, *Origine et évolution de la religion: Les Théories et les faits*, pp. 219-234.

واكب شميدت في هذا الكتاب تطور فكر أ. لانغ في أعماله الصادرة بين 1901 و1906: Andrew Lang: *Magic and Religion* (Londres: [n. pb.], 1901); *Myth, Ritual and Religion*, The Silver Library (London: Longmans; Green and Co., 1901), and *Custom and Myth* (Londres: [n. pb.], 1904).

(92) Edward Burnett Tylor, *La Civilisation primitive*, trad. de l'anglais sur la deuxième édition par Mme Pauline Brunet et éd. Barbier (Paris: [s. n], 1873), vol. 1, p. 63.

(93) على غرار مؤرخ اليوم الذي يتحدث عنه دو سيرتو: Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, p. 91.

وهو قد رسم منظرها منذ اليوم الذي أيقظت فيه فضيحة الكلام الماجن، على غرار كثيرين سمعوا بها في العالم، صدى تلك الخيالات الفظة والمنفرة التي توهمها الإنسان البدائي. وقبل تايلور، كانت هناك منطقة حدودية شاسعة بين الأمم الأكثر تقدماً والأعراق الدنيا. وكانت باتساع المسافة التي يتمنى «المتحضرون» وجودها بينهم وبين «البريين». لكن تايلور أتى ليحد منها عبر حصره لأصل الميثولوجيا التي لا تزال حية في الحضارات العليا في منطقة محددة يقول إن فيها «ملايين البريين والبرابرة... الذين ما انفكوا ينتجون ـ بأشكال قديمة وفظة ـ تصوّرات أسطورية كان الإنسان البدائي يكونها عن الطبيعة»(94). ويمكن اجتياز هذه الحدود أيضاً بسرعة أكبر: إن لم نستطع **الإحساس** بالأسطورة على طريقة أسلافنا، فيمكن أن نقوم **بتحليلها** على الأقل(95). وهذا ما يستدعي تواصل الذهاب والإياب. ويوجد أيضاً ـ كما يلاحظ تايلور بصورة عابرة ـ طريق آخر ومختصر هو الطفولة. «في الطفولة نجد أنفسنا على تخوم الأسطورة»(96). ولكننا كلما اقتربنا من منطقة الأساطير، استطعنا أيضاً مراقبتها والحفاظ على حدودها. ذلك أن تايلور ـ وهو ابن أحد «الكويكرز» ـ مكلف بمهمة يؤديها تحت لواء النشوئية: «على الإثنوغرافيا... واجبات خطيرة، تبلغ أحياناً حدود المخاطر: عليها مثلاً أن تكشف للملأ ما **أدخلته** الحضارة القديمة الفظة في مجتمعاتنا على شكل ترّهات مقيتة، وأن تحيل هذه الترهات إلى الهلاك المؤكد. وإذا كان هذا العمل أقل جاذبية، فذلك لا يقلل من ضرورة القيام به خدمة لخير البشرية»(97). إن الإثنوغرافيا مولجة

---

(94) Tylor, *La Civilisation primitive*, vol. 1, pp. 363-364.

(95) المصدر نفسه، 1، ص 363.

(96) المصدر نفسه، 1، ص 325.

(97) المصدر نفسه، ص 581. المؤلف هو الذي يظهر فعل «أدخل».

بالرقابة، ولذلك تعتبر الحدود أفضل موقع لمرقبها. وهي تتيح الحؤول دون التسلل، والتعرف إلى ما ينتقل من طرف لآخر وإدانته بغية القضاء عليه. وهي مهمة خطيرة يلعب الأنثروبولوجي فيها دور شرطي حقيقي للتقاليد، ساهر على تطويرها. «إن علم الحضارة... هو في الأساس علم المصلحين»[98]. تلك هي الجملة الأخيرة من كتاب تايلور، وتلك هي أيضاً كلمة السر. إنها محاولة متكاملة للخلاص العام تقوم على اكتشاف أنه «لا يبدو أنه كان هناك فكر بشري بلغ من البدائية أن توقف عن التأثير على أفكارنا نحن، ولا من القدم بحيث قطع كل علاقة مع الحياة المعاصرة»[99]. علينا إذاً التعرف إلى البري في داخلنا، ولكن بهدف استخراج شيءٍ غريب، بهدف استئصال زائدة. لأن في ذلك خيراً للبشرية وللجسم الاجتماعي. إن الميثولوجيا التي تحصر مادتها بالفضائحية تقوم بالضرورة على إجراءٍ إقصائي. وإن من واجبنا فقء العين التي تقودنا إلى الفضيحة: أوليس ذلك مكتوباً؟.

الإقصاء: حركة أساسية وملتبسة، لم تغب أهميتها عن نظر تايلور، مع أنه يأسف لنتائجها. إنه يلاحظ أننا غالباً ما نجد **الدين، وحتى الميثولوجيا** في الكتب المهتمة بالقبائل البرية، ويستنتج من ذلك أنه «في الجزء الأكبر من العالم المتحضر، وفي أغلب الديانات التاريخية الكبرى، يُعتبر تاريخاً مقدساً كل ما ينتمي إلى الدين أو الطائفة التي نحن منها، بينما كل الذين ينتمون إلى دين آخر أو طائفة أخرى يرون في تلك الحكايات ملاحم أو أساطير»[100].

---

(98) المصدر نفسه، 2، ص 581.

(99) المصدر نفسه، 2، ص 580.

(100) المصدر نفسه، 2، ص 574.

يعود التبصر الذي يتسم به تايلور إلى سببين، متكاملين. إنه الأكثر اقتناعاً بين معاصريه بأن الميثولوجيا تتشكل من تخيلات منتظمة يعود إنتاجها - الخاضع لقوانين والمحدود زمنياً - إلى حال عقلية خلفتها الشعوب المتحضرة وراءها بصورة نهائية. وفي الوقت ذاته، فإن إلهه الداخلي، المنزَّه عن كل لاهوت منهجي حسب تعاليم «الكويكرز»(*)، هو موضوع أخلاقي صِرف يبدو مجيئه متواكباً مع حال حضارية، وهو أسمى من الاعتقاد بوجود حشد من الكائنات الروحانية الشائعة لدى الأعراق الدنيا[101]. إنه موقف يتيح لتايلور أن يفهم الميثولوجيا من الداخل، حتى في فكره الإصلاحي، وأن يرفض التقسيمات الحاسمة التي رسمها بشكل حاسم عبَدة إله كاثوليكي وروماني، أو بالأحرى كهنة الكنيسة الكالفانية.

ماجن، فظ، وضيع، مقيت، عبثي: إن المصطلح الفضائحي ليس مجانياً، بل هو يستحضر كل أشباح الغيرية. البدائيون، الأعراق الدنيا، شعوب الطبيعة، لسان الأصول، البرية، الطفولة، الجنون؛ كلها مناطق منفى، آفاق معزولة، صور إقصاء. في الوقت نفسه، وأمام كل تلك التقسيمات، تتحرك الميثولوجيا، وتغيّر شكلها ومحتواها: إنها اللامعقول الذي يضعه الدين أمامه، واللاعقلاني الذي يعطيه العقل لذاته، والبري بصفته وجهاً آخر للمتحضر. إنها الغائب، أو الناجز، أو البلاهة المنسية.

---

(*) إنها المرة الثانية التي ترد فيها هذه الكلمة «الكويكرز» وهم فرقة بروتستانتية يدعون أيضاً «الصاحبيين» أو«المرتعدين» - من خشية الله، أسسها جورج فوكس، ووسع من تأثيرها وليام بين (W. Penn).

(101) انظر ملاحظات قدمها: Edward Burnett Tylor, *International Encyclopedia of Social Sciences*, 16 (1968), pp. 170-177.

على امتداد الخطاب الذي يلقيه العلم الجديد، يتم النظر إلى الميثولوجيا بطريقتين اثنتين. أحياناً مثل طلل، وأحياناً مثل كيان مكتمل، ولكن بالنسبة إلى الآخرين. وبينما لم تعد الميثولوجيا في مجتمعاتنا سوى خطاب الندرة، فإنها تشمل في بلدان الأصول كل ما يعبر عنه لسان أولي لا يمكن فصلها عنه. ولكن يبدو أن طبيعتها السالبة في الوقت نفسه، وعبر رميها في حيز اللاوجود، تحكم عليها بألا يكون لها من المظاهر إلا ما يخصصه لها خطاب متحمس يحفزه البعد الفضائحي. ومن المنظور المزدوج الذي يكشف عنه هذا العلم الملتبس، تنبثق أسئلة، هي أسئلتنا. إن أشدها إلحاحاً، وبالتأكيد ذاك الذي تدعو إلى طرحه بإصرار شديد أكثر البدايات غرابة، هو التساؤل عما إذا لم تكن الميثولوجيا كونها مادة، مع سجلها الدلالي المزدوج، قد تشكلت بكاملها كونها خلاصة فضائحية. بالإجمال، يطرح سؤال الثقة: هل إن ميثولوجيا اليونان ـ وهي صورة المرجعية الإلزامية ـ موثوقة أكثر من الميثولوجيا ـ المعرفة المكوّنة من الأساطير والتي يستعرضها بخشونة رجال القرن التاسع عشر؟

هنا يفتح ميدان بحث جديد: الحكايات والخرافات، ذلك السيل من التراث الذي يحاول البعض فرز المياه الممتزجة فيه، أحياناً عبر تقطير الأنقى، وأحياناً عبر الصعود إلى المنابع الضائعة. من البداهي أن تشكل كل تلك الحكايات ـ فضائحية كانت أم لا ـ مشهداً ثقافياً واسعاً، ومستقلاً بذاته إلى درجة كبرى، ومسكوناً بأصواتٍ تتجاوب وبحكايات يشكل بعضها صدىً للبعض الآخر عبر القارات ومن ألفية لأخرى. إنها ثقافة الكلام، المنشغلة بالتأكيد في تفسيرات المثقفين. ولكن ما من أحد يشك في أن بإمكانها أن تفعل بواسطة الأذن والذاكرة أكثر مما تفعل بواسطة الحرف والكتابة. وإذا كان علماء الميثولوجيا في القرن التاسع عشر قد اضطروا للتوجه أولاً

إلى القراء، فإن تحليلاتهم ونظرياتهم تعترف دون تردّد أن منطقة الأساطير - إن وجدت - تقع في مكان ما على تخوم عالم الذاكرة والنسيان.

# II

# بـالـفـم وبـالأذن

منذ خمس عشرة سنة(*) أصبح منطق الطبيعة المكتوبة للثقافة اليونانية مهدّداً بصورة جدية. لقد جاءت أعمال إ. هافلوك[1] المكمّلة لبحوث م. باري الميدانية حول الإنتاج الملحمي وعلامات الشفاهة[2]

---

(*) نذكّر بأن هذا الكتاب قد صدر عام 1981.

(1) Eric Alfred Havelock: *Preface to Plato*, Lectures in Memory of Louise Taft Semple (Oxford: Basil Blackwell, 1963); *Prologue to Greek Literacy* ([Cincinnati]: University of Cincinnati, 1971), vol. 2, pp. 1-59; «The Preliteracy of the Greeks,» *New Literary History* [University of Virginia], vol. 7, no. 3 (1977), pp. 369-391; Eric Alfred Havelock, ed., «The Alphabetization of Homer,» in: *Communication Arts in the Ancient World* (New York: Hastings House, 1978), pp. 3-21; *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato* (Cambridge; London: Harvard University Press, 1978); *Aux Origines de la civilisation écrite en Occident* (Paris: [s. n.], 1974), et *Aux Origines de la civilisation écrite en Occident*, trad. franç. par E. Escobar Moreno (Paris: F. Maspero, 1981).

(2) Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Edited by Adam Parry (Oxford: Clarendon Press, 1971); Geoffrey Stephen Kirk, *Homer and the Oral Tradition* (Cambridge: Cambridge University =

لتبرهن بشكل حاسم أن ملحمة هوميروس لم تعد تعتبر المظهر الأخير لثقافة شفوية قديمة غمرتها حضارة الكتابة منذ نهاية القرن التاسع. وعندما قام أفلاطون، في كتابه **الجمهورية** الصادر في بداية القرن الرابع، بمهاجمة الشعر عموماً ومهاجمة هوميروس تحديداً، فإنه لم يُعد النظر بأعمال جمدها الكتاب أوالنص المكتوب لصالح فقهاء اللغة، وإنما بمؤسِّس منظومة ثقافية (paideßa) تُقدَّم بشكل أو بآخر كونها موسوعة معرفة جمعية، تناقلتها الأفواه والآذان، وتمّ تنفيذها موسيقياً وحفظها غيباً بمساعدة مقاطع نغمية. إن هذه الثقافة **الشعرية** تثير في نفوس أو عقول مستمعيها والمشاركين فيها مشاعر وانفعالات تدينها فلسفة «الأفكار» بشدة[3]. وعندما يتهم أفلاطون منظومة هوميروس الثقافية بالتسبب في تماهي الشاعر أو منشدي الشعر مع المواصفات أو الأعمال المصورة ـ عبر تقليدها ـ فإنه يدين

= Press, 1976); Jesper Svenbro, *La Parole et le marbre: Aux Origines de la poétique grecque* (Lund: [s. n.], 1976), pp. 11-45, and Richard Stolz and R. S. Shannon III, eds., *Oral Literature and the Formula* (Ann Arbor: Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies; University of Michigan, 1976), [avec les contributions de Joseph A. Russo, «Is «Oral» or «Aural» Composition the Cause of Homer's Formulaïc Style,» pp. 31- 54; Gregory Nagy, «Formula and Meter,» pp. 239- 260, et de Ruth Finnegan, «What is Oral Literature anyway? Comments in the Light of some African and Other Comparative Material,» pp. 127- 166].

انظر: Luigi Enrico Rossi, «I poemi omerici come testimonianza di poesia orale,» *Storia e Civiltà dei Greci*: vol. 1 (1978), pp. 73-147.

(3) انظر: Jean-Pierre Vernant, «Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis,» *Journal de psychologie*, vol. 2 (1975), pp. 133-160.

انظر على وجه الخصوص، ص 146- 152. وقد استشهد به في كتاب: Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, petite collection Maspero; 233 (Paris: F. Maspero, 1979), pp. 105-137.

بصراحة النمط الشفهي[4] لتربية يحرص على أن يكون هو مصلحها المتشدد في مدينته الجديدة الفاضلة[5]. إن «ميثولوجيا» هوميروس التي يتحدث عنها أفلاطون في **القوانين**[6] تستحضر بكلماتها وأنغامها جواً سحرياً، وتتسبب خرافاتها المنطوقة والخلابة والمليئة بالجاذبية دواراً سمعياً، وتتسرب لتنتشر في الآذان، تلك «الأقماع» التي تسكب في النفوس «تناغمات عذبة وشجية»[7].

إن الملحمة الهوميروسية والطريقة التي استقبلها بها المحدثون كما القدماء هما اللتان كدستا الالتباسات الكبرى لثقافة في منتصف الطريق بين الشفوي والمكتوب. ذلك أن سجالات المحدثين عن التراث الملحمي وهويته الثقافية لم تكن لتسلك السبيل ذاته لو لم يكن المكان المفضل الذي حجزه فقه اللغة لهوميروس في القرن التاسع عشر، قد وجد سابقة له في الإرث الأرستقراطي لليونان القدماء. إنه تراث مثقفين شجّعت اليونان إحدى بداياته عندما قرنت القصائد الهوميروسية ببداية الخروج من الأمية وببدايات أعمال التأويل[8]. إن الملحمة هي بالبداهة إحدى مناطق الذاكرة اليونانية التي يمتد سلطانها منذ السلالات المتسلسلة إلى حماسة الخطابة، عبر الحكم ومدح الأحياء والخرافات ومآثر الأموات وحكايات الخوارق أو سير الآلهة. وحتى إذا كان السرد الملحمي خالصاً، يؤديه رواةٌ متخصّصون ومتمرسون على وسائل وتقنيات استخدام الذاكرة

---

(4) حسب عبارة روسو في: Stolz, ed., *Oral Literature and the Formula*, pp. 41-42 (From Oral to Aural).

(5) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(6) Platon, *Lois*, III, 680 d 3.

(7) Platon, *République*, III, 411 a 6-8.

(8) انظر ص 171 ـ 187 من هذا الكتاب.

في بيئة مهنية[9]، فإنه لا يكف عن الرجوع إلى تراث مشترك من الروايات والحكايات[10]. ومهما بلغت علمية الخطاب الملحمي[11]، فإنه يبقى تابعاً لميدانه ومستمراً في أن ينهل منه عناصر كفيلة بتقوية فاعليته الخاصة. في الأغنية الوحيدة التي تفتتح **الإلياذة**، تطفو على السطح ـ هنا وهناك ـ أحداثٌ مثل الصراع ضد القنطورس، وبسالة برياري[*]، واستمتاع الآلهة لدى الأثيوبيين الأنقياء، والكوارث التي تلاحق هيفايستوس بعد طرده من جبل الأولمب[12]. وسواء كان ذلك بالصدفة المتعلقة بالإلقاء أو بحيل التلقي، فإنه من المؤكد أن ذلك

---

(9) Marcel Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris: F. Maspero, 1967), pp. 9-27; Zsigmond Ritoók, «Die Homeriden,» *Acta antique Academiae Scientiarum hungaricae*, vol. 18, nos. 1-2 (1970), pp. 1-29, and Walter Burkert, «Die Leistung eines Kreophylos: Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepik,» *Museum Helveticum* (1972), pp. 74-85.

(10) ذلك ما يسميه بعضهم، دون وجه حق، «الفكر الأسطوري»، مثل: Jean Bollack, Pierre Judet de la Combe et Heinz Wismann, *La Réplique de Jocaste: Sur Les Fragments d'un poéme lyrique découverts à Lille*, cahiers de philologie; 2 (Paris: Publications de l'université de Lille III; éditions de la maison des sciences de l'homme, 1977), p. 92.

انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(11) عن «تراث هوميروس» ووسائل التلميح فيه وإسناداته الداخلية وأواليات الترابط بين مغناة وأخرى، انظر: Nagy Gregory, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1979).

وعن نقطة محددة هي «التناص» بين الإلياذة والأوديسة، انظر: Pietro Pucci, «The Song of the Sirens,» *Arethusa*, vol. 12, no. 2 (1979), pp. 121-132.

(*) القنطورس هو شعب أسطوري من الوحوش الحصانية الجسد والآدمية الوجوه، وبرياري (Briaree) هو وحش عملاق له خمسون رأساً ومئة ذراع.

(12) *L'Illiade*, I, 268; 403; 423; 590-594.

النوع الذي استُثمر بقوة في التراث الشفوي على امتداد بضعة قرون، لم يخلف سوى إنتاجين يحلو لنا اليوم أن نسميهما «أعمالاً»[13]، لكن كلاً منهما لا يروي سوى نسخة حكاية معروفة من الجميع. إن **الإلياذة** هي قبل كل شيء وسيلة للتعبير عن غضب أخيل، بينما **الأوديسة** هي طريقة لرواية أسفار وعودة عوليس، من بين أشياء أخرى. ولكن بما أن الملحمة التي تسمى هوميروسية قد تجمدت ذات يوم بفعل الكتابة وتحولت في نظر نخبة إلى صرح أدبي[14]، فإنها تخلصت منذ تلك اللحظة من مصير التحوير، وأصبحت تحول بكتلتها الراسخة دون معرفة متسلسلة بالذاكرة المحكية. وحتى إن كشفت عن ذلك في مادتها الكلامية وفي توجهاتها، أو في إيقاعاتها ومشاهدها القديمة، فإن ذلك كله اندرج مذ ذاك في ثنايا قصائدها وغنائها.

إن الأوهام التي يولّدها التراث المثقف هي من القوة، بحيث تفرض ذاتها حتى على المحدثين الذين جهدوا في تأسيس انتماء الملحمة إلى تراث غير كتابي. هناك مثلان على ذلك، يساهم كل منهما على طريقته في الكشف عن الحواجز التي تحول دون بلوغ أعماق ذاكرة الإغريق. في **عالم عوليس** المنشور عام 1954[15]،

---

(13) عن الفترة ما بين القرنين الثامن والخامس، انظر: George Leonard Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis. G. L. Huxley* (London: Faber and Faber, 1969).

(14) في الظروف الاجتماعية التي حصل فيها تجديد التحليل من قبل: Gregory, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry.*

(15) Moses I. Finley, *The World of Odysseus* (London: Chatto and Windus, 1956).

نستشهد بالنسخة الفرنسية من هذا الكتاب المزيدة والمنقحة: Moses I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, petite collection Maspero; 44, traduit de l'anglais par Claude =

يتساءل مؤلفه م. إ. فينلي عن قيمة شهادة **الإلياذة** و**الأوديسّة** بالنسبة إلى «الماضي»، ليخلص إلى التفكير في الدور الذي لعبه الشعراء الجوّالون واختصاصيو الذاكرة في ثقافة مجتمع لم يعرف، منذ سقوط العالم المسيني، أيَّ نظام كتابة قبل اكتشاف الأبجدية السورية ـ الفينيقية في أواسط القرن الثامن. ولكي يزيد مقبولية أطروحته القائلة بأن الملحمة الهوميروسية تحكي عن مجتمع حقيقي يعج بالنشاط بين القرنين العاشر والتاسع، ولكنه كان لا يزال منغمساً في عالم قد تكون الميثولوجيا هي فكره المشترك الوحيد، فإن فينلي يجد نَفسه مجبراً على تعريف وضع هوميروس بعباراتٍ تتسم بالرقابة والتماسك في الوقت نفسه. إذ بما أن شاعر **الأوديسة** و**الإلياذة** هو راوية أساطير وملاحم، نجده عند الخط الفاصل بين نضج الميثولوجيا التام ـ «نشاط اجتماعي ذو مستوى عال»، ولكنه ينتج حكايات لا تكف عن التحول[16] ـ وفترة النقد الصارم التي افتتحها هيرودوتس، البطل المؤسِّس للتاريخ. إن هوميروس وملحمته يمثلان «المرحلة الأولى في تاريخ الرقابة التي فرضتها اليونان على أساطيرها»[17].

وهكذا، فعندما تتحدث الأشعار الهوميروسية عن الغنى أو العمل أو البنى الاجتماعية أو سلّم القيم، فإنها لا تبتكر وتهذر. ذلك أن الشاعر ينقل «المواد الأساسية التي تلقاها من التراث بدقةٍ تبدو جامدة في الظاهر»[18]. وفي ذلك فائدة مؤكدة للمؤرخ الذي يقلق،

---

Vernant-Blanc et Monique Alexandre; [bibliographie adaptée par Pierre Vidal- = Naquet], nouvelle éd. revue et augmentée (Paris: F. Maspero, 1978).

(16) المصدر نفسه، ص 23-24.

(17) المصدر نفسه، ص27-28.

(18) المصدر نفسه، ص 58.

بحكم مهنته[19] لمعرفة ما إذا كان علينا أن نحذف حرب طروادة من التاريخ الفعلي ـ الصالح للتدريس ـ عن العصر البرونزي[20]، وفي المقابل أن نضع عالم العلاقات الاجتماعية بين مينيلاس وتيليماك ضمن معرفتنا التاريخية للفترة المدعوة «العصر الغامض». وكما يتبين من اسم هذا العصر، فإنه بحاجة ماسة إلى «الوثائق». لكن جواب فينلي يأتي دون مواربة: تقدم **الأوديسة** «وثائق خاماً لدراسة عالم حقيقي يتشكل من بشر حقيقيين»[21]. أما البقية، فتصبح مسألة تسلسل زمني يمكن الجدال حولها مع القوّامين على الحقيقة الميسينية، ومع دعاة الحداثة المتلهفين إلى أن يروا في القصة الملحمية علامات عن عالم معاصر للشاعر[22]. ولا يبدو إيمان المؤرخ مشوشاً بفعل اختلاف التأويلات التي تجعل البعض يكتشفون في «لائحة القوارب» وصفاً مفصلاً ودقيقاً لليونان الميسينية، والبعض الآخر الذين هم مؤرخون أيضاً، يكتشفون في تعداد السفن والفيالق ذاتها استعراضاً بالغ الدقة للحواضر التي كان يجتازها موفدو مدينة دلفيس في القرن السابع لكي يعلنوا عن أعياد أبولون من أقصى بلاد اليونان إلى أقصاها[23]. في المقابل، يبقى المهم ألا يحصل خلط

---

(19) نقرأ في **عالم عوليس** (الملحق الأول: العودة إلى عالم عوليس)، 178: «إنني مؤرخ: يتمثل الاهتمام المهني الذي أحمله تجاه **الإلياذة والأوديسة** في فائدتهما كونها أداتين، وثيقتين لدراسة العصر البرونزي والقرون الغامضة وتاريخ اليونان القديمة». إنه جندي التاريخ الذي لا يؤدي إلا واجبه.

(20) «نحن نزعم أن حرب طروادة التي يتحدث عنها هوميروس، يجب أن تشطب من تاريخ اليونان في العصر البرونزي». إن فينلي هو الذي يظهّر كلمة التاريخ في الجملة التي تختتم «العودة إلى عالم عوليس» (المصدر نفسه، ص 221).

(21) المصدر نفسه، ص 58.

(22) هؤلاء هم الأشد حماسة: المصدر نفسه، ص 192-198.

(23) عن الأطروحة «الميسينية» يراجع في نهاية المطاف: Hope Simpson and J. F. = Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad* (Oxford: Oxford University

ممكن بين الخرافة والتاريخ[24]. وإذا كانت القصة تبدو ـ كونها مغامرة ـ متشابكة مع معطيات أسطورية، فيكفي تخليصها من تلك العناصر كما تنزع القشرة لكي نتوصل إلى تعريف حقيقة التاريخ[25].

صحيح أن تحليل فينلي لا يخفي فرضياته المسبقة، ولكنه لا يتورع في المقابل عن عرض سروره بالإعلان عنها. مثلاً، إن تطور البشر يقاس بالطريقة التي يتعاطون بها مع أساطيرهم وبقدرتهم على توسيع مدى نشاطهم العقلي[26]. ولكن يبقى من الضروري أيضاً تقديم البرهان على أن هوميروس يبقى بالفعل مسيطراً على موضوعه. هنا يأتي برهان التماسك: «إن لوحة العالم الاجتماعي التي ترسمها القصائد هي متناغمة في عناصرها الأساسية»[27]. هكذا يتناقض هوميروس مع الفكر الميثولوجي الذي يشوبه التفكك والتنافر: إن الأساطير «متناقضة بدرجة لامعقولة»[28]. وهناك آخرون[29] يشددون،

---

= Press, 1970), pp. 154- 155.

أما الأطروحة الثانية فيدافع عنها في: Adalberto Giovannini, *Etude historique sur les origines du catalogue des vaisseaux*, travaux publiés sous les aupices de la societé suisse des sciences humaines; 9 (Berne: Editions Francke, [1969]), p. 58, et G. Nachtergael, «Le Catalogue des vaisseaux et la liste des théorodoques,» [*Mélanges Cl. Préaux*], (1975), pp. 45-55.

(24) «عالم تاريخ وليس عالم خرافة»: Finley, Ibid, p. 58.

(25) المصدر نفسه، ص 105.

(26) المصدر نفسه، ص 27.

(27) «تتمثل النقطة الحاسمة بالأحرى في كون النموذج متناغماً بالكامل، مما يلغي المقولة الشائعة التي تفترض أن ما نجده في القصائد هو إما خرافة... وإما مزيج مأخوذ من فترات مختلفة». المصدر نفسه، ص 27 و192.

(28) المصدر نفسه، ص 34.

(29) *Préface à l'Illiade*, collection folio classique; 700, traduction de Paul Mazon; préface de Pierre Vidal-Naquet (Paris: Gallimard, 1975), p. 21.

وهي مقدمة تتخذ مسافة عن تأويل فينلي التاريخي (14-17).

مع فينلي[30] أو من دونه، على التماسك الراسخ لشخصيات الملحمة من بدايتها إلى نهايتها، مما يتيح بلوغ مسافات بعيدة جداً والغياب التام لأي تناقض فعلي. ويبدو هنا سيل من التقريظ الذي بدأ مع نقد التناسب أو عدم التناسب الذي أطلقه العلماء الإسكندريون في القرن الثالث قبل الميلاد، ثم تقاطع مع مظاهر التناقض والتبطين واختلاف الأفكار والأساليب التي يستخرجها من مغاني الوصل أو الملء العديد من فقهاء اللغة المنكبين على **الإلياذة** في القرنين التاسع عشر والعشرين[31].

في غياب كل مواجهة مطولة مع «مستندات»[32] أخرى قد تتيح إرساء «حقائق» التاريخ المأمول، يفيد التماسك في ضمان الحقائق الأصلية، إذ يشكل حجر الزاوية للواقع الاجتماعي - التاريخي. ولذلك، فإن سند التماسك هو بحاجة ماسة إلى سند الرقابة. لكن من يمارس الرقابة يصبح خاضعاً لها هذه المرة. إن هوميروس لا يمارس فقط رقابة يقظة على الأساطير المتداولة، لكنه يصبح هو نفسه خاضعاً لرقابة مستمعين يجبرونه على التزام المنطق[33]، ولقد

---

(30) Finely, Ibid., p. 120.

(31) يراجع هنا تحليل **الإلياذة**، مغناة بمغناة، الذي يقوم به ويرويه بول مازون في: Paul Mazon, *Introduction à l'Illiade*, [collection des universités de France], avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier (Paris: Les Belles lettres, 1948), pp. 137-230.

(32) ليست المواجهة مع المستندات المكتوبة ممكنة بخصوص **الإلياذة والأوديسة**، بينما يمكن إجراؤها بخصوص أغنية رولان مثلاً (Finley, Ibid, p. 56)، كما يفعل م. روش في مقاله «رولان في رونسيفو»: M. Rouche, «Roland à Ronceveaux,» *L'Histoire*, vol. 3 (juillet-août 1978), pp. 73-75.

ويعترف فينلي بنقصان وسائل الرقابة. لكن الرغبة في كتابة التاريخ كانت جامحة لديه، كما يبدو.

(33) «الرقابة» هي سند لا ينكِر فينلي ضعفه، ولكنه يستخدمها لكي يوائم في قراءته =

كانت تلك قناعة مؤرخي الجنس الأدبي الملحمي، مثل شادويك الذي رسم أطره: إذ لا يمكن لشعراء في خدمة ارستقراطية محاربة أن يعطوا عن ذلك المجتمع غير صورة أمينة في كل تفاصيلها[34]. وإذا كان مجرى التراث يتخذ منبعه من العالم الميسيني[35]، بقدر ما تتقاطع الروايات، فإن القصور قد تهدمت واختفت، والبيروقراطية قد زالت، ولم يطفُ إلى سطح القصة إلا حطام « الثقافة المادية» القديمة للسادة الميسينيين، مثل كأس الكهل نستور الشهيرة[36]. واستجابة لتوقعات مستمعيه في نهاية ذلك القرن الثامن، وجد الشاعر الهوميروسي ـ المُلزم بحسن الأداء ـ نفسه ملزماً كما يقول فينلي، بأن يصوِّر بدقة متناهية إرساء الأعطية والأعطية المضادة، أي ما سيقوم عليه النظام الاجتماعي لذلك العالم المثالي، في القرنين العاشر والتاسع. أمام مستمعين واسعي الاطلاع ودائمي اليقظة، يصبح هوميروس ملزماً بأن يراقب حكايته بنفسه وعن قرب وبصورة صارمة، كي لا يخون مثاله الاجتماعي. وإذا ما صدف أن راودته

---

= بين الأمانة لعالم اجتماعي ووجود الكثير من العناصر القديمة. ولكن ماذا يعني أن يطلب الحضور التزام المنطق؟ وماذا تعني تلك الواقعية؟ لا شك أن الجواب يختلف عما كان أرسطو يقصده. انظر: Finley, *Le Monde d'Ulysse*, pp. 186-187.

(34) Munro Chadwick, *The Heroic Age*, Cambridge Archaeological and Ethnological Series (Cambridge, MA: University Press, 1912), pp. 432 and 458.

(35) Finley, Ibid., p. 54.

(36) انظر: Jesper Svenbro, *La Parole et le marbre: Aux Origines de la poétique grecque* (Lund: [s. n.], 1976), p. 27.

إذا كان سفنبرو يصر بحق على حسن الأداء في كل تأدية، فإنه يعطي بعداً اجتماعياً جذرياً «للرقابة الاجتماعية لدرجة أنه يرى في آلهة الوحي تصويراً جماعياً، ودينياً بالتأكيد، لكنه يتيح للشاعر فهم «دوره في الجماعة ورؤيويته وحساسيته أمام أدق الملامح تلك الجدارة التي لا يمكنه التباهي بها» (34). هكذا تصبح آلهة الوحي، «بنت الذاكرة»، رقابة اجتماعية يستشعرها المؤدي في نشاطه الشعري.

مفارقة تاريخية، مثل فكرة كون تسوسه العدالة الإلهية ـ وهي رؤية شائعة لدى مفكري القرن الثامن ـ فإنه يظهر تملكه لفنه عبر جعل التلميح ينزلق ضمن تشبيه، ما يجنبه الوقوع في أي تناقض يطاول الأساس[37].

إن الترابط المنطقي والرقابة يتجاوبان وكأنهما يسلكان مساراً دائرياً. لكن النموذج الذي يتخيله فينلي لن يكون فعالاً، أي إنه لن يكشف عن الواقع الاجتماعي المرغوب، إلا عندما يتم تحديد وتعريف الشاعر الهوميروسي ضمن التراث الإغريقي، كونه واحداً من أوائل مشكلي الاختراق العقلاني. إنه داعية أساسي وحاسم لعقل يفترض ـ لكي يكون ذاته بالفعل ـ أن ينطلق من معرفة كاملة بفن الكتابة، فن التشكيل الكلامي اعتماداً على علامات الكتابة[38]. إن السجالات التي تدور حول هوميروس والكلام المكتوب تروي كيف يبدو تملك علامات الكتابة ملحقاً طبيعياً لهجمة العقلانية التي يشهد عليها ـ بكثير من البداهة أو بقليلها ـ تأليف **الإلياذة والأوديسة**. هنا يقع التأويل التاريخي للذاكرة الملحمية في فخ افتتانه بالتناغم، ذلك المفهوم المزيف الذي يكتفي بتسجيل غياب التنافر بين أجزاء مقولة أو كتاب، دون أن يلقى احتجاجاً إلا من نقيضه الهزيل، أي من غياب الترابط المنطقي الذي «يكاد يكون مرادفاً للجنون»[39]. ذلك أن

---

(37) Finley, Ibid., p. 120.

(38) «من المرجح أن تكون **الإلياذة والأوديسة**، بشكلهما الحالي، قد ألفتا كتابياً وليس شفوياً (**عالم عوليس**، 35). كما نجد في النسخة الفرنسية الأولى (1969): «بل إنه من الممكن أن تكون» (28).

(39) انظر: Société française de philosophie (Paris), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publié par André Lalande, 8e éd., rev. et augm. (Paris: [s. n.], 1960), [s. v. cohérence].

كل تلك المحاجة المنطلقة على دروب الذاكرة لا تكف عن التباهي بأصولها المثقفة. إذ منذ ظهور الرومانسية[40]، أصبحت ضرورة التناغم الداخلي الركيزة الأولى للتأويل الذي يتوجب عليه إيجادها وإلا عدَّ مصاباً بالعمى. وبما أن الوجهة الوحيدة هي قصدية، كما يكرّر ذلك نقد لانسون، فإن غياب عدم التناغم هو السمة الطبيعية للعمل ذي الوضع «الأدبي»، وهو خاضع بالنتيجة إلى إقفال نص كتب منذ أمد بعيد، حتى وإن تم التعرف ضمن حركة إنتاجه إلى ديناميكية الذاكرة والتأكيد عليها.

على عكس فينلي الذي يسعى إلى العثور على الواقع التاريخي عبر إقفال الذاكرة الهوميروسية على عقلانية واعية[41]، فإن هافلوك لم يشأ أبداً، في مشروعه **مدخل إلى أفلاطون** (1963)، أن يستخدم التاريخ في دراسة الملحمة، أو أن يحاول إقناع نفسه بأن **الأوديسة** تروي حكايةً تقع تحت السيطرة التامة لدرجة أنها تجعل مجتمعاً شفافاً ينبثق من تحت زبد أسفار عوليس التائهة. إن هوميروس في نظره بطل يحمل الاسم نفسه ويمثل نظاماً ثقافياً فسيحاً، وهو بطل نسي الماضي وتخلص منه، لكنه انغمس في أعماق الحاضر. إنه شبيه بنهر عظيم تتسرب مياهه بين أسوار ميسينيا وأوائل جادات الحاضرة. لكنه انبثق جواباً عن شتات افتتحه انهيار حضارة حكائية، وولد من إرادة الشعوب ذوي اللغة اليونانية، في اكتساب هوية عبر اللجوء إلى تكرار حكاية تقاليدهم وتراثهم المشترك بطريقة يستحيل

(40) انظر: Tzvetan Todorov, *Théories du symbole* (Paris: Le Seuil, 1977), pp. 211-219.

(41) تراءى لهوميروس، قبل أن يكتشف سقراط ذلك، أن الإنسان هو «ذلك الكائن الذي يمكنه إعطاء جواب عقلاني عن مسألة عقلانية». انظر: Cassirer, cité par: Finley, *Le Monde d'Ulysse*, p. 27.

نسيانها[42]. وسواء انعطفت الحكاية الملحمية عبر غضب أخيل أو قناع الرحالة الذي يتخذ ألف شكل وشكل، فإنها لا تفعل سوى قول وتكرار القيم والممارسات الأساسية[43] في مجتمع يولي ذاكرته وحدها مهمة تأديتها الغناء للجميع، ولكن بالاعتماد على إيقاعات وتقنيات شكلية محصورة فقط بأولئك الذين يعرفون كيف يجنون خيراتها.

في نظر هافلوك، لم يعد هوميروس يجسّد نوعاً أدبياً بين أنواع أخرى تندرج في الإرث الثقافي. والثقافة بكاملها تنضوي في داخل الملحمة، وتتناقلها منظومة لغوية تضع في تصرف الجميع ـ بصورة موسيقية وإيقاعية ـ المعارف والمعلومات التي تصبح الجماعة من دونها مقطوعة عن معتقداتها المشتركة ومحرومة من حيز كامل من كفاءتها المجتمعية والتقنية. هكذا تتمثل القيمة الكبرى لنظرية هافلوك، في إعادة اكتشاف قوة التراث في مجتمع لا تعرف ذاكرته أي وسيلة تواصل مكتوب[44]. في صميم المعرفة التراثية، تشكل الملحمة الهوميروسية موسوعة المعارف المشتركة. ولم يعبر هوميروس فقط عن المواضيع الأهم؛ وهي الحرب وقيادة الجيوش وإدارة الدول وتربية الإنسان، لكنه يبدو متعمقاً أيضاً في جميع الفنون. هناك الشعائر بتفاصيلها، والإجراءات القضائية، وسلوك وممارسات القربان، وأنماط الحياة العائلية، والعلاقات مع الآلهة، وحتى المعلومات الكاملة عن

(42) Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), p. 118.

(43) المصدر نفسه، ص 61 وما يليها.

(44) Eric Alfred Havelock, *Prologue to Greek literacy*, Lectures in Memory of Louise Taft Semple ([Cincinnati]: University of Cincinnati, [1971]), [vol. II (Oklahoma, 1973)], pp. 1- 59.

طريقة بناء السفن: إن آلاف الأبيات التي تشكل **الإلياذة والأوديسة** هي مليئة بالمعلومات[45]. وإن هوميروس يتولى مهمةً تعليمية لا مثيل لها. وهافلوك يجد ذلك في أعمال أفلاطون، خلال السنوات الأولى من القرن الرابع، مع **الجمهورية** التي تبرهن مطولاً، اعتماداً على الشواهد، أن الشعراء ـ والشاعر الحق خصوصاً ـ مشهورون فعلاً بأنهم «يعرفون جميع الفنون»[46].

لكن لتحليل هافلوك وجهاً آخر، وخاصة في المكان الذي يغدق عليه أفضل ضماناته: إنه أفلاطون، إنها **الجمهورية** التي يستخرج منها أمثلته الأشد إقناعاً، تلك الأمثلة التي توحي له، بل تملي عليه مباشرة، نمط «موسوعة قبائلية» تدعى هوميروس[47]. هنا نبلغ المفارقة في هذه المقاربة الثانية، المتمثلة في كون مؤلف **المقدمة عن أفلاطون**، عندما يقبل القراءة «الأفلاطونية» للملحمة والتي تبرهن بالتأكيد كم أن الثقافة القديمة ذات النمط الشفوي أو الحكائي كانت لا تزال تغوي الإغريق في نهاية القرن الخامس، يترك نفسه ينساق إلى أن يعرّف تقريباً كل تراث الذاكرة من خلال النوع الملحمي، وبشكله الأكثر اتقاناً[48]. وهو يعترف بـ **الحكائية**، لكنه يجعلها سجينة، وكما تبدو فقط من خلال تراث تثقف مرتين: عبر قرنين من التأويل الحديث وعبر دور المربي الذي أسبغه على هوميروس معاصرو **الجمهورية**. يحدث أحياناً أن يكون هوميروس الكلي المعرفة لدى هافلوك شبيهاً كالتوأمين بذلك الذي يتحدث عنه فقه اللغة الألماني: الصرح الأول والأبدي الذي قام

---

(45) Eric Alfred Havelock, *Preface to Plato*, chap. IV: *The Homeric Encyclopedia.*

(46) Platon, *République*, X, 598 e 1; 599 c 6-d 1.

(47) Havelock, Ibid., p. 119.

(48) المصدر نفسه، ص 141-142.

عليه الفكر اليوناني الصرف[49]. وعند اندراج التراث في البعد الملحمي الذي يصبح هو لغته الأصلية، يتفتت إلى مكوناته المتلاحقة ويقدم مشهد أنماط السلوك المقبولة اجتماعياً. إنها ذاكرة مستعادة، ولكنها محكمة الإقفال. لكأنما الموسوعة الهوميروسية بعد انتهائها تصبح مرجعاً كان كل شخص، عاش بين القرن السابع وعصر أفلاطون، ملزماً بالعودة إليه في الأمور الأساسية أو الأقل أهمية، سواء لمعرفة كيفية تصنيع طوف أو كيفية تعاطي الابن البار مع والديه الشيخين.

يلقي ظل الكتاب نوعاً من الشك على **الموسوعة القبائلية** التي كشف هافلوك النقاب عنها. لكن ذلك تم بإجحاف كبير، إذ لم يبرهن أي استقصاء آخر ادعاء «معجزة» الكتابة في بلاد أفلاطون وهوميروس. لقد ظهرت الأبجدية السورية ـ الفينيقية في أواسط القرن الثامن قبل عصرنا، وكان ذلك في منطقة فريجيا وعند مصب نهر العاصي معاً[50]. لكن الحدث الجديد والأساسي في تحليل الثقافة اليونانية هو أن اكتشاف تقنية الكتابة الأبجدية لم يُحدث تغييرات مباشرة. ولم يحصل فصل أو قطيعة قد تتولد عنهما فجوة في ذاكرة المنشد بخصوص السلالات المقدسة التي يؤتمن على أخبارها، وقد يؤدي ذلك ـ خلال جيل واحد ـ إلى ضياع رجال الكلام الكبير،

---

(49) Friedrich Walter Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes* (Frankfurt: [n. pb.], 1970), p. 279.

التقريظ نفسه لهوميروس، لكن هذه المرة على مستوى الإنسانية قاطبة، موجود في:

Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia. 1. La Grèce archaïque, le génie d'Athènes; la formation de l'homme grec*, traduction de André et Simonne Devyver; revue par l'auteur ([Paris]: Gallimard, 1964), pp. 64-68.

(50) Michel Le Jeune, *La Diffusion de l'alphabet*, lecture faite dans la séance du 18 novembre 1966 (Paris: Dijon, 1966), pp. 505 et 511.

انظر على وجه الخصوص ص 506.

«حفظة الذاكرة»[51]. في قصيدة فيكتور سيغالان الاثنوغرافية، المهداة إلى «شعب الماوري في الأزمنة المنسية»، نجد أن الشخص نفسه، أي تيري، «الذي كان قد نسي الكلمات» بسبب رجال ذوي سحنة شاحبة وصلوا فوق مراكب كبيرة، يصبح منشداً ويغني الكتاب الذي تعلم فك علاماته المكتوبة في مدرسة البعثات البروتستانتية. إن حضارة الذاكرة قد تفقد ذاكرتها بالكامل تحت تأثير السم الأقوى: الكتابة التي تعتمدها ديانة واثقة بحقيقة يضمها «كتاب» هو كتابها.

لقد حصل دخول الكتابة إلى تاهيتي وجزر السوسييتيه، في مطلع القرن التاسع عشر، بصورة معاكسة لمسيرة الكتابة الأبجدية في اليونان القديمة. في تاهيتي، حدث الاجتياح من البحر، وأنجز في غضون ثلاثين عاماً[52]. أبحر المبعوثون الأوائل من **جمعية لندن التبشيرية** عام 1797، ثم روى مويرنهوت في كتابه **رحلات إلى جزر المحيط الكبير** أن منشداً سابقاً للرايايتا قد أطلعه على تكوين الفلك لدى البولينيزيين، «لكنه لم يكن قادراً على شرح ذلك الأمر إلا باستعادة الكلام من أوله، وبشكل مغنى... فإذا ما أوقفته لأدوّن ما يقول، نسي كل شيء وأصبح عاجزاً عن الإكمال، وكان علينا البدء من جديد»[53]. لقد تم حشد الطاقة الهائلة لمشروع استعماري حديث

---

(51) Victor Segalen, *Les Immémoriaux*, A Novel with Maps (Paris: [s. n.], 1956; 1907).

(52) تمت كتابة تاريخها من قبل أول مبشر- طابع في جزر السوسييتيه. انظر: William Ellis, Rev., *Polynesian Researches, During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (London: [n. pb.], 1829), I and II.

انظر: G. Duverdier, «La Pénétration du livre dans une société de culture orale: Le Cas de Tahiti,» *Revue française* (1970), pp. 27-49.

(53) Jacques Antoine Moerenhout, *Voyages aux îles du grand océan*, 2 vols. (Paris: A. Bertrand, 1837), I, p. 393.

سعياً إلى القضاء سريعاً على حضارة مسكونة بالذاكرة لدرجة أن الكتابة كانت تبدو سخيفة بنظرها، وأن أطفالها كانوا عاجزين عن تعلم الكتابة لأنه كان يكفيهم سماع الإنجيل مرة واحدة ليحفظوه غيباً. وقد حشد هذا المشروع في علامات الكتابة عصارة حضارة تجارية وتسلط ديانة «الكتاب»، التي هي حليفتها وشريكتها. ثم أضيفت إلى ذلك قدرة السلطة السياسية[54] منذ اليوم الذي ساعد الإنجليز فيه الملك بوماري الأول على الحلول مكان خصومه. لقد قدم المبشرون ذوو السحنة الشاحبة أنفسهم ـ بلا حياء ـ كونهم رسل حضارة. ولكن «لكي يتحضر شعب، عليه أولاً أن يعتنق المسيحية»[55]. بعد ذلك تم اطلاع أتباع الملك بوماري على الزراعة وفنون الميكانيك والتجارة. وفي المقابل، كانت هناك سمتان تفسران دينامية الكتابة. وهي في البداية كتابة مقترنة بالكتاب، وبطريقتين متراكبتين: كتابة «الكتاب»، أي «العهد الجديد» الذي أصبحت معرفته إلزامية لكي يتم بلوغ «الحقيقة». وهي أيضاً كتابة المطبوع، المتمثل في الكتاب ـ الشيء الخارج من مطابع الإرسالية والموضوع في مركز

---

(54) عن مسائل تعلم القراءة ودخول الكتابة، انظر: Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge: University Press, 1968); Fr. Furet et J. Ozoref, «Trois siècles de métissage culturel. En France, XVIIe-XIXe s.,» *Annales E. S. C.* (1977), pp. 488-502; Centre de recherches historiques, *Lire et écrire: L'Alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1977); Roger Chartier: «L'Entrée de l'écrit,» *Critique*, no. 377 (1978), pp. 973-983; «L'Ancien régime typographique,» *Annales E. S. C.*, no. 36 (March 1981), pp. 191-209, et Armando Petrucci, ed., *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna: Guida storica e critica*, universale Laterza; 383, [traduzioni di Franca Petrucci Nardelli] (Roma: Laterza, 1977).

(55) Ellis, *Polynesian researches, During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*, p. 452.

«لكي يتحضر شعب، يجب تنصيره أولاً».

منظومة قائمة على المدرسة والتعلم المدرسي. ثم هي ـ من ناحية أخرى ـ كتابة تنعطف دون تأخير نحو اقتصاد السوق. ولقد بنى بوماري الثاني الذي أصبح ملكاً مسيحياً منذ 1812، منزلاً كان ينعزل فيه ليمارس الكتابة[56]. وفي 13 أيار/ مايو 1819، أصدر أول قانون مكتوب[57]. وهكذا أصبح زميلاً ثم خصماً لمن هم تحت حمايته، والذين كانوا ينشرون إلى جانب كتبهم الدينية إرشادات لتنظيم المقايضة وللتجارة مع السفن البريطانية، ولم يلبث أن دخل في نزاع مع المبشرين لكونه كان ينوي استقطاب التجارة بكاملها لنفسه[58]. وفي العام 1924 تمّ تنصيب بوماري الثالث، فتُوِّج في الرابعة من عمره وهو يمسك التوراة بيد وكتاب القوانين باليد الأخرى، ثم أرسِل إلى «أكاديمية البحر الجنوبي» ليتلقى فيها «تربية إنجليزية نموذجية»[59]. هكذا أجبرت كل الثقافة الشفوية القديمة وأشكالها الجديدة على أن تمارَس سرياً أمام هجمة ثقافة القراءة والكتابة التي حشدتها سلطة متمركزة تقوم في الوقت نفسه بالعمليات التجارية وبخلاص النفوس، وتمتلك ذلك السلاح الرهيب الذي هو المطبعة.

إن التناقض مع المثل اليوناني جذري هنا. في المقام الأول، على صعيد النظام السياسي، حيث لا يبدو أن ابتداع الحاضرة ومداها الذهني يمكن أن يفصل عن تملك أداة الكتابة[60]. وبينما كانت

---

(56) Duverdier, «La Pénétration du livre dans une société de culture orale: Le Cas de Tahiti,» p. 42.

(57) المصدر نفسه، ص 40.

(58) المصدر نفسه، ص 39.

(59) المصدر نفسه، ص 41.

(60) Jean Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, mythes et religions; no. 45 (Paris: [s. n.], 1962), pp. 40-45.

الكتابة المسينية، المسماة «خطية B» والمحدودبة والمستحيلة القراءة في الغالب[61]، تستخدم كونها محفزة لذاكرة كبار الموظفين وكتّاب البلاط في عملهم الإداري[62]، وبدت الأداة الأبجدية، بعدد علاماتها الضئيل وبتميّز صوامتها وصوائتها بوضوح، وبتوافقها التام مع النطق، وكأنها قد وجدت خصيصاً بفعل ولأجل الديمقراطيات الأولى[63]. ذلك أن مقروئيتها وبساطتها تستجيبان بالكامل لمتطلبات الإعلان عن علاقاتٍ اجتماعية جديدة. والواقع أن ردة فعل أوائل المشترعين تمثلت في جمع القوانين كتابة[64]، ليس من أجل تحويلها إلى تشريعات موجهة إلى المحترفين، وإنما لوضعها أمام أنظار جميع المواطنين، في مركز المدى المدني. يقول صولون إنه «دوَّن» القوانين لكي تكون في متناول الصالح والطالح[65]. هكذا تكون مرئية من الجميع. ولقد رأى كل من بلوتارك وبوزانياس في «البروتانيون»[*]

---

(61) Claude Préaux, «Du Linéaire créto-mycénien aux ostraca grecs d'Egypte,» *Chronique d'Egypte*, no. 34 (1959), pp. 79-85.

(62) وهؤلاء لم يكونوا كتاباً أو نساخاً رسميين، كما يقول: Jean pierre Olivier, *Les Scribes de cnossos: Essai de classement des archives d'un palais mycénien*, [Incunabula graeca; 17] (Roma: Edizioni dell' Ateneo, 1967).

(63) نجد لائحة نقدية عن ذلك في: J. Labarbe, «Les Premières démocraties de la Grèce antique,» *Bulletin de l'academie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques* (1972), pp. 223-254.

(64) انظر: Edouard Will, «La Grèce archaïque,» papier présenté à: *Congrès international d'histoire économique*, 2 vols. (Paris: Mouton et Cie, 1956), vol. 1: *Commerce et politique = Trade and Politics in the Ancient World*, pp. 85-86.

(65) Fr. 24, 18-20, éd. Diehl.

لم يكن للرعاة الجبليين الذين نجوا من الطوفان أي «تشريعات»، لأن الكتابة لم تكن قد وجدت في تلك الأزمنة الأولى: (Platon, *Lois*, III, 680 a 5).

(*) بروتانيون (Prytanée) أي مبنى مجلس الشيوخ في أثينا القديمة، حيث كان يستقبل الضيوف الكبار ويقدم الطعام لموظفي الدولة وتوقد النار المقدسة (*Le Robert*).

نماذج من تلك القوانين الصولونية المسماة «ركائز»، أو دعائم خشبية مستطيلة محفورة على جهاتها الأربع والمركّبة على أطر عمودية ومتحركة حول محورها[66]. هكذا يتمتع الفقير والغني، من حيث المبدأ، بعدالة متساوية.

لا شك في أن الكثير من صروح الكتابة السياسية تلك قد بادت بفعل الأدوات والمواد المعرضة للتلف، مثل الخشب أو الألواح أو الجلود التي رُسمت عليها. وينبغي علينا التزام الحذر من وثائقنا الكتابية المنقوشة على الحجارة، لأنها تحتوي على نصوص خاصة أكثر من احتوائها على النصوص العامة[67]؛ من بين الوثائق الخمس عشرة التي يحتويها مصنف ديتنبرغر لتلك الكتابات ـ وهو مصنف «كلاسيكي» بالمعنى الحقيقي للكلمة ـ لا يوجد إلا قراران ومعاهدة واحدة، أما البقية فتتشكل من إهداءات أو قرابين أو تكريس تماثيل أو أشياء ثمينة[68]. ولكن مهما بلغ حجم ما محاه الزمن والاهتراء والتعديات، فالواقع هو أن السلطة السياسية في الحواضر الإغريقية لم تتماه أبداً مع الكتابة. وعلى خلاف حضارات مثل التي عرفتها الصين وبلاد ما بين النهرين، حيث كانت علامات الكتابة المقصورة على اختصاصيين تشكل أداة تمايز اجتماعي يندرج في خدمة السلطة المركزية، فإن الحاضرة لم تستحوذ هنا أبداً على الأداة الكتابية، وهي لم تسع أبداً إلى وضع اليد على نموذج علامات كتابية، على الرغم من أنه يتلاءم على ما يبدو مع غاياتها السياسية. وهو توجُّه

---

(66) Le Jeune, *La Diffusion de l'alphabet*, p. 510.

(67) المصدر نفسه، ص 507 و510.

(68) Carl Friedrich Wilhelm Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 4 vols. nunc tertium edita [by F. Hiller von Gaertringen [et al.]] (Lipsiae: [n. pb.], 1915), I, pp. 1-15.

يتوضح أكثر مع الديمقراطيات الأولى التي أرست دعائمها عبر قرار النشر الكتابي لقوانين الحاضرة الأساسية.

هناك معطيات عديدة تتيح لنا قياس المسافة بين الكتابة والسلطة. أولاً ـ وهذا عنصر حاسم ـ لم تقم الحاضرة بإنشاء أو فرض تعليم مدرسي، فالمدارس الأولى التي تعود إلى نحو عام 490 م(69)، نشأت خارج الإطار السياسي(70). ولقد أنيطت القراءة والكتابة بالمبادرات الخاصة، وكان التعلم في متناول المواطنين الراغبين به والذين يمتلكون ـ إضافة إلى ذلك ـ الوسائل والاهتمام. وهناك مظهر آخر لعدم الاكتراث بالأمور الكتابية؛ إنه الظهور المتأخر للسجلات والمحفوظات(71). وقبل القرن السادس، لم تشعر الحواضر بضرورة أن تجمع في مكان واحد الأوراق الرسمية مثل سجلات الحال المدنية والعشائر والتجمعات ذات الصفة العامة. وكان يجب انتظار أرسطو ليؤكد في **السياسة** أهمية مركز كهذا من أجل حسن إدارة الحاضرة(72). وعندما ستدرج عادة التسجيل الرسمي للمعاملات المتكاثرة بفعل تطور الاقتصاد، فإن الشؤون العامة والأمور الخاصة

---

(69) انظر: Frederick A. G. Beck, *Greek Education 450-350 BC* (London: Methuen and Co Ltd, 1964), pp. 72-146, and F. D. Harvey «Literacy in the Athenian Democracy,» *Revue des études Grecques*, no. 79 (1966), pp. 629-633.

(70) بينما كان المسرح يعتبر من شؤون الحاضرة، كانت المدرسة من الأمور الخاصة، وليس العامة، أي السياسية: Lanza Diego, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Forme materiali e ideologie del mondo antico; 9 (Napoli: Liguori, 1979), p. 65.

(71) Ernst Posner, *Archives in the Ancient World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), pp. 91-118.

(72) انظر: G. Busolt and H. Swoboda, *Griechische Staatskunde*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926), vol. 2, pp. 1037-1041.

Aristote, *Politique*, VI, 7, 1321 b 34- 40; VII, 11, 1331 b 7-12.

ستصبح متداخلة ضمن الوثائق التي ستوضع في عهدة كبير الناسخين الذي هو رئيس «البروتانيون». عدا عن ذلك، فإن الوثائق ـ وهي ألواح خشبية مدهونة باللون الأبيض ومخزنة في جرار، أو عقود على لفافات من الرق ـ لا تعتبر لدى إدراجها في المحفوظات مجرد مستندات تتسم بالأصالة وحسب(73). تبدو الحاضرة مهتمة بأن تنشر على العموم مقررات ومراسيم المجلس، مدونة على الحجر أو المعدن، أكثر من اهتمامها بأن تدون وتحفظ المستندات التي نطلق عليها تسمية الأصلية. ولقد كان هناك أخيراً تمنع الرجال «أصحاب النفوذ الأعلى في الحاضرة» ـ حسب تسمية أفلاطون ـ من اللجوء إلى الكتابة. ذلك أنهم كانوا، من جهة يخجلون من صياغة خطبهم كتابة، ويخشون ـ من جهة أخرى ـ من تسطير آرائهم بخط يدهم، لئلا تكون عرضة للانتقادات المستقبلية، أو من أن يعتبروا في عداد السفسطائيين(74). أضف أن الخطيب ـ الذي كان المنادي يعلن عن أنه سيتحدث في الساحة العامة ـ لم يكن يحس بالحاجة إلى استخدام علامات الكتابة؛ فأداته الوحيدة هي الكلام المنطوق. «من يرغب في أن يعلن من وسط الساحة رأياً حكيماً بشأن الحاضرة؟»(75)، إن مباشرة الكلام هي التي تتيح للمواطن أن يؤثر على الآخرين، وللخطيب أن يوجه خيار المجلس، ولرجل السياسة أن يقرر توجهات الحاضرة. لقد كان بيريكليس ـ كما يقال ـ أول من قرأ خطاباً مكتوباً(76)، ثم جاء ثوقيديدس ليحاول، عبر كتابة التاريخ

---

(73) Posner, Ibid.

(74) Platon, *Phèdre*, 257 d 5-8.

(75) انظر: Euripide, ***Suppliantes***, pp. 438- 439, et Marcel Détienne, «Espace et temps dans la cité, la littérature et les mythes grecs,» *Revue de synthèse*, nos. 57-58 (1970), pp. 70-72.

(76) انظر: Diego Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, p. 53, =

السياسي، إيجاد أسس فعل متخلص بالكامل من ربقة المصادفات. لكن مؤلف **حرب البيلوبونيز**، إضافة إلى كونه قد عاش في القرن السادس، هو من ضمن من بقوا أو جهدوا في البقاء بعيداً عن شؤون الحاضرة. إن الكلام السياسي لم يكن يثق في الكتابة، سواء كانت مدونة على الألواح الخشبية أو مرقونة على لفائف الرق. في **مبتهلات** أخيل التي تركز بشدة على فضائل القرار السياسي، لا يجد بيلاسغوس ضرورة للإشادة بـ «القوانين المكتوبة» التي يكون للفقير والغني الحقوق نفسها إزاءها[77]، ولكنه يبيّن المسافة بين مقررات المجلس والوثيقة المكتوبة؛ يبسط الأرجيون حمايتهم على دناوس وبناته الذين يأتون مبتهلين؛ «إن ذلك قرار لا يقبل الطعن»، «مسمار غرز بمتانة لا يتمكن أحد من أن يهزه»، و«لكن الأمر هنا لا يرتبط بكلمات مدونة على ألواح أو مرقونة على لفافات رق. إنك تسمع هنا اللغة الصافية للكلمة الحرة»[78]. وإن الانتخاب التقريري ضمن المجلس لا يمكن أن يقارن بالآثار[79] المكتوبة التي كان يدونها كتّاب لا يقام لهم أي وزن.

وتؤكد المعطيات الإحصائية عن الآثار المكتوبة أن السلطة في

---

et Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, civilisations et sociétés; 65 (Paris; La Haye; New York: Mouton; Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1981), pp. 180-182. =

(77) على غرار تيزيوس عند يوريبيدس: Eschyle, *Suppliantes*, pp. 434- 435.

(78) المصدر نفسه، ص 936-949.

(79) الألواح لكتابة المسودات ولفائف الرق التي تشكل المستندات المحفوظة. انظر: Eric Gardiner Turner, «I libri nell'Atene de V et IV secolo a. c.» dans: Eric Gardiner Turner, *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B.C.: An Inaugural Lecture* (London: H. K. Lewis and Co., 1952), p. 10.

عن وسائل الكتابة «العامة» - رسم الحروف وحفرها وتلوينها بهدف جعلها «مقروءة» - انظر ملاحظات: Jeanne Robert et Louis Robert, «Bulletin épigraphique,» *Revue des études grecques*, no. 39 (1978), p. 13, et (1974), pp. 26-27.

الحاضرة لم تكن تمر مطلقاً عبر الكتابة. لقد لاحظ المؤرخون الحديثون أكثر من مرة أن القرارات والمقررات المكتوبة الصادرة عن المجلس لم تبدأ بالتكاثر إلا حوالي عام 400، وأن هذه الموجة أخذت تزداد حتى حلول القرن الثالث[80]. لقد بدأت الكتابة، ومنذ فترة مبكرة، بتخليد ذكرى أسماء معينة أو بتكوين لوائح بالفائزين في الألعاب الأولمبية، ابتداء من 776، أو بالتعريف بحكام إسبارطة ابتداءً من 756[81]. والمؤكد أن أهل التجارة قد لجأوا إليها، من جهتهم، ولكن لإجراء حساباتهم التي لا تحتاج إلا لمواد خفيفة ومعدة للتلف بسرعة[82]. لكن حتى في قطاع الأمور التجارية، حيث تبدو «الكتابات» في أهميتها القصوى، أي في النشاطات والعمليات المصرفية، فإن القرن الرابع هو الذي شهد ولادة أولى «المذكرات» (hupomnèmata) أو الكتب المصرفية (grámmata)، مع المبالغ المودعة والمسحوبة، واسم العميل وتفاصيل المبلغ واسم المستفيد من الدفع[83]. ولقد لوحظ منذ زمن بعيد أن العقود المكتوبة كانت نادرة في تلك الفترة، باستثناء القروض البحرية[84].

---

(80) انظر: R. Weil, «Les Documents dans l'oeuvre de thucydide,» *L'Information littéraire*, no. 26 (1974), p. 31.

(81) انظر: Moses I. Finely, *Les Premiers temps de la Grèce: L'Age du bronze et l'époque archaïque = Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*, textes à l'appui. Histoire classique, traduit de l'anglais par François Hartog (Paris: F. Maspero, 1973), p. 108.

(82) Le Jeune, *La Diffusion de l'alphabet*, p. 510.

(83) Raymond Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques* (Leyde: A.W. Sijthoff, 1968), pp. 376-384.

(84) انظر: Louis Gernet, *Droit et société dans la grèce ancienne* (Paris: [s. n.], 1955), pp. 191-193.

سندات دين محفورة بالرصاص في كورقيرا (كورتو)، حوالي 550 ق.م. مع أسماء الدائنين والمدينين والشهود وقيمة الدين، وقد تكون عائدة لقروض بحرية.

في عالم الحاضرة الذي يضع السلطة «في المركز»، سعياً بالتأكيد إلى حمايتها من خطر التمركز، يجب أن تكون الكتابة مرئية أكثر من كونها مقروءة، وينبغي أن تكون ماثلة أمام أنظار الجميع، وأن تكون شعاراً للدعاية المطلوبة منها، دون أن يطلب منها بتاتاً أن تتقاطع مع الكلام لتصبح وسيلة تواصل داخل العلاقات الاجتماعية التي ابتدعتها الديمقراطيات الأولى(85). لقد اكتفت الحاضرة اليونانية بحال «تعليم محدود». وما يرتبط بالتجارة أو بالنشاطات الحِرَفية يبقى غريباً عن منظومتها التي تراعي المساواة، بحيث لا يخلخل التداول الخفي للعلامات المكتوبة. وأول حال كنا نعرفها عن تجارة الكتاب كانت تلك الصناديق من ورق البردى المغطى بالكتابة والتي كان التراقيون الجهلة يلتقطونها على شواطئ «البحر المضياف» (البحر الأسود)، عندما كانت تغرق السفن المتجهة إلى اليونان من مستعمرات ذلك البحر. ولقد تحدث كزينوفون عن ذلك في كتابه **أناباز**، علماً بأن أحداثه تدور بين تشرين الأول/ أكتوبر 400 وآذار/ مارس 399(86). تلك هي الفترة التي انتقلت فيها الكتابة التي كانت

---

P. G. Calligas, «An Inscribed Lead Plaque from Korkyra,» *Annual of the British School of Athens*, [no. 66] (1971), pp. 79- 93.

انـظـر: Jeanne Robert and Louis Robert, «Bulletin épigraphique,» p. 230, et

B. Bravo, «Une Lettre sur plomb de Bezegan: Colonisation et modes de contact dans le Pont,» dans: B. Bravo, *Dialogues d'histoire ancienne*, annales littéraires de l'université de Besançon (Paris: Les Belles lettres, 1974), vol. 1, pp. 111-187.

(85) Finley, «Censura nell'antichita classica,» p. 613.

(86) [Xénophon, *Anabase*, VII, 5, pp. 13-14] (pollaì dè bíbloi gegramménai).

هـنـاك شـهـادات عـديـدة عـن ذلـك: Henri Alline, *Histoire du texte de Platon*, bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philogiques; 218 (Paris: [s. n.], 1915), p. 12 et note 1, jusqu' à Gentili Bruno, *Lo spettacolo nel* =

في حال طفيلية، من مظاهر متناثرة أو من مجرد التدوين لكلماتٍ فاعلة، لتبدأ اندماجها الواسع في ثقافة الحاضرة، وتشرع بممارسة المظاهر الأولى لسيادتها الذهنية والاجتماعية في آن واحد.

إن كل شيء يدعونا إلى الاعتقاد بأن بلد هوميروس لم يشهد ثورة الكتابة، وبأن استخدام العلامات المكتوبة قد سرى ببطء وبدفعات متفاوتة القوة تبعاً لميادين ذلك النشاط. ولقد كانت المعارف الفكرية الجديدة، مثل الفلسفة والتنقيب التاريخي والبحوث الطبية، هي التي جنت منها أهم الثمار(87). ذلك أنها وجدت فيها ما يؤسس لمسافةٍ نقدية تجاه التراث، إضافة إلى وسيلة تتيح تجميع معطيات أو ملاحظات أو أطروحات متناقضة، تبتدع من خلالها مشاريع واضحة تصوغها عقلانية واثقة من نفسها. إن المدى الكتابي قد أسَّس دون أدنى شك لبدايات التأويل والمواجهة بين روايات عديدة لقصة أو حادثة واحدة(88). ومن المؤكد أن لوائح المكونات الصيدلانية، والسجلات التي يدوَّن عليها يوماً بيوم تطور حال المريض أو نتائج العلاج، كانت تحتاج إلى تثبيت كتابي لكي يستطيع الطبيب - المنظّر التفكير بالجسم البشري، ويتوصل إلى تحرير

---

= *mondo antico: Teatro ellenistico e teatro romano arcaico*, universale Laterza; 379 (Roma; Bari: Laterza, 1977), p. 6, note 16, en passant par Paul Mazon, *Introduction à l'Iliade* (Paris: [Les Belles letters], 1948), p. 277, note 1; Jan Viggo Bertrand Tönnes Kleberg, *Bokhandel och bokfrlag i antiken* (Stockholm: [n. pb.], 1962), et A. Dain, «L'Ecriture grecque du VIIIe siècle avant notre ère à la fin de la civilisation Byzantine,» papier présenté à: *L'Ecriture et la psychologie des peuples: XXIIe semaine de synthèse* (Paris: A. Colin, 1963), pp. 174-175.

(87) Diego Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, forme materiali e ideologie del mondo antico; 9 (Napoli: Liguori, 1979), pp. 52-87.

(88) انظر ص 138-145. سيرد تفصيل ذلك في منتصف الفصل الرابع.

فرضياته وخلاصاته التي تُعرض على زملائه لتقويمها. وبموازاة ذلك، فإن النثر المكتوب، والمؤهل للتحدث عن الكينونة والطبيعة والمبادئ والعناصر الأساسية، قد وجد تجسيده الأول في ذلك الكتاب الصغير والبخس الثمن الذي كان أناكساغورس يكدس فيه ـ خلال فترة شباب سقراط ـ دلائل وبراهين تلامس وتراً حساساً لدى كل واحد من قرائه(89). لكن علينا التقليل من أهمية مفاعيل الكتابة في مقاطعات العالم الإغريقي، عبر التذكير بالندرة النسبية للكتاب كونه مادة، وبقلة عدد المتعلمين، وهو ما شكّل نمط التلقي للأعمال الموصوفة بأنها كتابية(90). ورغم ذلك، فإن الكتاب يسمع، إنه يُقرأ بالسماع أكثر مما بالعينين. ولقد كان الفلاسفة والأطباء والمؤرخون يقدمون قراءات عامة(91). إذ إن هيرودوتس قرأ وروى حكاياته أمام

---

(89) E. G. Turner, «I libri nell'Atene del V e IV secolo a. c.,» in: E. G. Turner, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica* (Bari: [Cavalle], 1975), p. 18, et Platon, *Apologie*, 26 *d* 10-*e* 1.

عن الأشكال الأدبية للخطاب الفلسفي، انظر: Harold Cherniss, *Selected Papers*, Edited by Leonardo Tarán (Leiden: Brill, 1977), pp. 14-35.

(90) انظر: Moses I. Finley, «Censura nell'antichita classica,» *Belfagor*, vol. 32, no. 6 (1977), p. 612.

يقارن فينلي في هذا المقال تداول المؤلفات المكتوبة في العهود الإغريقية القديمة بـ «القصائد المغناة»، ويركز على حال يوربيديس، أكثر المؤلفين المسرحيين ثقافة، والذي كانت أعماله تتداول من الفم إلى الأذن، وتحفظ وتنشد غيباً، كما أن العديد من الأثينيين الأسرى لدى السرقوسيين قد نالوا حريتهم، عام 413 وبفضل إنشادهم مقاطع من أعمال يوربيديس التي تذوقها سجانوهم: (Plutarque, *Nicias*, 29, 205).

(91) انظر: L. Canfora, «Storici e societa ateniense,» dans: L. Canfora, *Erodote, Tucidide, Senofonte. Letture critiche* (Milan: [s. n.], 1975), pp. 24-26; Di Giuseppe Nenci [et al.], «Dalla logografia ionica alla storiografia attica,» dans: Di Giuseppe Nenci [et al.], *La Grecia nell'età di Pericle: storia, letteratura, filosofia*, Storia e civiltà dei greci; 3 (Milano: Bompiani, 1979), vol. 2, pp. 355- 364; A. =

الأثينيين وكثيرين غيرهم؛ وكان أمبيدوكليس يلقي قصائده على مسامع الإغريق المتجمعين بين معابد جبل الأولمب، كما كان مؤلفو الكتابات المسماة أبوقراطية ـ وهي أقل كمية دون شك ـ يقرأون على مستمعين ما يمكن لفن الطب أن يقوله أو لا يقوله عن طبيعة الإنسان[92]. وبالنسبة إلى مشاهدي أريستوفانيس الذين يأتون ليضحكوا، كان الكتاب المحمول باليد أو الخاضع لقراءة «سماعية» يقدم المثقف كونه نموذج إنسان خاص[93]، ويبين كم أن حضوره يبقى غريباً في حاضرة كبيرة مثل أثينا، وكم أن هذه الأخيرة تبقى المسرح النموذجي لثقافة مكتوبة تحملها نخبة على مرأى العدد الأكبر من السكان. كما أن الكتاب، الذي أخذ يتحول ببطء إلى سلعة، بقي

---

= Momigliano, «The Historians of the Classical World and their Audiences: Some Suggestions,» *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia*, (1978), pp. 59- 75; B. Gentili et G. Cerri, *Le Teorie del discorso storico nel pensiero grecoi e la stroriografia romana arcaica* (Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1975), pp. 19-45, and Diego Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, pp. 67-74.

(92) كان الغريب والمستهجن يتمثل في القراءة الصامتة: Bernard Knox, «Silent Reading in Antiquity,» *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 9 (1968), pp. 421-435.

انظر: P. Chantraine, «Les Verbes significant «Lire,» dans: Henri Grégoire, *Mélanges Henri Grégoire*, [Essays Published in Honour of H. Grégoire, Edited by Jacques Moreau] (Bruxelles: [n. pb.], 1949-53), II, pp. 115-126, et Raymond Weil, «Lire dans Thucydide,» dans: Raymond Weil, *Mélanges Cl. Préaux* (Bruxelles: [n. pb.], 1975, pp. 162-168.

(93) الصورة الغريبة للمثقف الذي يمسك بيده كتاباً، أو خاصة الذي يقرأ لوحده بصوت مسموع: Aristophane, *Grenouilles*, 52-53; 1114.

انظر: Leonard Woodbury, «Aristophanes Frogs and Athenian literacy: Ran. 53-53, 1114,» *Transactions of the American Philological Association*, vol. 16 (1976), pp. 349-357.

يُكتب داخل منظومة ثقافية واسعة يتم تداوله فيها من الفم إلى الأذن، وذلك وصولاً إلى تحت نوافذ أفلاطون[94].

من السذاجة الاعتقاد إذاً بأن الكتابة الهجائية قد أتت فجأة لتستولي على مدى موروث شفاهي انهار دفعة واحدة. والأمر نفسه يقال عن التخيل بأن كتابةً قادرة على تبيُّن وعزل مختلف أصوات اللغة، ما بين صوائت وصوامت، قد تكون اكتسحت دون إنذار مسبق ثقافة «تقليدية» لم تكن بحاجة للكتابة كي تتحقق أو تُقال لأنها كانت تجد في ذاكرة كل جماعة بشرية مبادئ انتظامها وأنماط تعلّمها.

ينبغي فهم تلك الذاكرة الاجتماعية على أنها نشاط تذكري غير متخصص يؤمن إعادة إنتاج سلوكات الجنس البشري، ويجد على الخصوص في الحركات التقنية وفي كلمات اللغة وسائل تناقل مجمل المعارف. إنها ذاكرة مكوِّنة للتراث، وهي ضرورية عضوياً للجنس البشري الذي تلعب لديه دور التكيف نفسه الموجود في مجتمعات الحشرات[95]. ولكنها ليست ذاكرة علماء الأحياء ولا علماء نفس السلوكات الحركية الذين يدرسونها كونها وظيفة مفيدة في التواصل بين شخصين. إن الذاكرة الاجتماعية فاعلة في المجتمعات المسماة تقليدية، لدى الجماعات البشرية التي تُنسج فيها الثقافة ما بين الفم

---

(94) انظر: B. Gentili, «Introduzione,» dans: Eric Alfred Havelock, *[Preface to Plato] Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, bibliotheca di cultura moderna; 743, [Traduzione di Mario Carpitella] (Roma, Bari: Editori Laterza, 1973), V-XI.

(95) André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole 2: La Mémoire et les rythmes*, sciences d'aujourd' hui (Paris: Albin Michel, 1965), pp. 22-34; S. Ehrlich, S and E. Tulving, éd., *La Mémoire sémantique* (Paris: Bulletin psycho, 1976), et M. Piattelli Palmarinim, «L'Entrepôt biologique et le démon comparateur,» *Nouvelle revue de psychanalyse*, [no. 15] (1977), pp. 105-123.

والأذن، أي في نماذج المجتمعات التي يألفها الأنثروبولوجيون. وذلك بعيداً جداً عن المختبرات التي يلتئم فيها أشخاص متعلمون ضمن جماعات هزيلة للعمل على اختبار مدى تذكر لوائح كلمات أو أسماء متفاوتة الطول والتعقيد. تلك الذاكرة الاجتماعية التي لا توجد لولاها أي ثقافة في المجتمعات «غير الكتابية»، اعتمد الأنثروبولوجيون لدراستها ـ عندما لم يهملوها ـ استراتيجيتين متناقضتين: الأولى تتوجه نحو تاريخ إثني وتفضل أن تعرف الماضي مقروناً بممارسة الكتابة، بينما تتخلص الثانية من الهواجس أو تتحرر من تهيؤات التاريخ لتركز بصورة أساسية على اختلافات هذا الأخير مع ذاكرة الكتابة.

منذ ظهور **النقد التاريخي** لمؤلفه إ. برنهايم، الصادر عام 1889، ووصولاً إلى أعمال ج. فانسينا، الصادرة عام 1961 تحت عنوان **عن الموروث الشفاهي**، تواصلت **محاولة إرساء منهج تاريخي** تجسّد في مشروع يمكن تلخيص أهدافه بنقطتين[96]. من جهة، إن المجتمعات التقليدية تعيش في التاريخ، على غرار مجتمعاتنا. ليس فقط لأنها عرضة للتغير والتحول، ولكن أيضاً لكون التراث الذي يحيط بها ويشكل منظومة التفكير السائدة فيها، هو معرفة حقيقية عن الماضي، تاريخ لا يعرف نفسه ـ تاريخ متسلل ـ من طينة المعرفة التاريخية نفسها العزيزة على المجتمعات الغربية. من جهة ثانية، فإن التراث الذي يعمل الإثنوغرافي على أرشفته، على تحويله إلى مواد مكتوبة، يكتسب سريعاً، ودون تردد من الإثنوغرافي، تسمية «النقد التاريخي» الصارمة. وبما أن هذا الماضي حي، ولأنه متناثر لدى حشد من

(96) Ernst Bernheim, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft* (Leipzig: [n. pb.], 1889), et Jan Vansina, *De La Tradition orale Essai de méthode historique*, 8 vols. musée royal de l'afrique centrale. Annales; 36 (Tervuren: [s. n.], 1961).

الشهود[97]، فإن الدراسة الميدانية التي تعمل على إيجاد الأهمية الحقيقية لأحداث الماضي ـ التاريخ المعني هنا هو ذاك الذي ينشط بجد وإصرار من أجل تبيان «حقيقة الأحداث» ـ التي تسعى إلى استدعاء جميع أولئك القادرين على الشهادة، والذين يجدر بهم ذلك. أما الإثنولوجي، فإنه يواجه الشهود ويستجوبهم واحداً تلو الآخر[98]: تبعاً لقاعدة النقد الجيد، ويعود إليه اكتشاف الأسباب التي قد تدفع كلاً منهم إلى تزوير شهادته. ويزيد مقدار ريبته عندما يواجه حضارات الفم والأذن، حيث يضحي كل شيء متحركاً ومتغيراً، بحكم خضوعه الدائم للإشاعة؛ وهي نموذج «المنبع» الذي تضعها كتب النقد التاريخي إلى جانب الطرفة وتميزها عن الأسطورة والحكمة[99]. هكذا يتحول مخبرو الإثنوغرافي إلى شهود مشبوهين بدرجاتٍ متفاوتة في نظر التاريخ الذي ينهج على طريقة الاستقصاء البوليسي، جاهداً إلى دفع كل عضوٍ من أعضاء الجسد الاجتماعي إلى الاعتراف بالحقيقة الخفية التي يغلفها التراث بمهابته، ويغطيها بضبابيته. تتوضح هنا مسيرة غريبة، تبدو قائمة بكاملها على أقصى الالتباس بين التراث والماضي التاريخي، كما لو أن الذاكرة البشرية كانت على الدوام تمارس التاريخ دون أن تدري. هكذا ساد نسيانُ أن مفهوم الماضي، كونه أمراً مختلفاً عن الحاضر ـ ويجب أن يدرس بالنتيجة كونه ماضياً ـ لم يظهر بالكامل إلا في مطلع القرن التاسع عشر مع تاريخ ليوبولد رانكه[100]. وهكذا، مهما

---

(97) Vansina, «La Tradition, chaîne de témoignage,» dans: Vansina, Ibid., pp. 22-45.

(98) Vansina, «Le Témoignage, mirage de la réalité,» dans: Vansina, Ibid., pp. 69-96.

(99) المصدر نفسه، ص 100 ـ 898. (كيفية تبين الضجيج المزيف).

(100) Meyerson «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» *Journal de psychologie*, no. 53 (1956), pp. 333-354.

بلغ قدر التاريخ الإثني[101]، فإن الاستراتيجية المنسوجة انطلاقاً من نقد إ. برنهايم التاريخي قد فشلت في فهم التراث القائم على الذاكرة، لكونها أساءت تقدير العلاقة التي أقامتها معرفة الغرب بين ممارسة الكتابة وفكره التأريخي الخاص وطريقة عمل ذاكرته.

هناك أنثروبولوجيون آخرون، أقل تسرعاً في صياغة التاريخ، على طريقة برنهايم على الأقل، وأشد فضولاً لمعرفة الوسائل المعرفية المعتمدة في مجتمعاتٍ لا تستخدم أي أوالية لعلامات الكتابة، قد بادروا - ابتداءً من ثلاثينيات القرن العشرين - إلى تحليل الكيفية التي تنتج بها الذاكرة التراث وتقوم بتحويله عبر تناقله من جيل إلى آخر. تلك هي الاستراتيجية التي اعتمدتها سلالة من الأنثروبولوجيين البريطانيين، من فريدريك بارتليت[102]، معاصر مالينوفسكي، إلى جاك غودي، أستاذ كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية في كامبريدج خلال سنوات 1970 - 1980[103]. لقد كانت

---

(101) انظر: Jan Vansina, «Once Upon a Time: Oral Traditions as History of Africa,» *Daedalus*, no. 2 (1971), and C. H. Perrot et E. Terray, «Tradition orale et chronologie,» *Annales E. S. C.*, no. 2 (mars-avril 1977), pp. 326-331.

(102) Frederic Charles Bartlett: «Psychology in Relation to the Popular Story,» *Folklore*, vol. 31 (1920), pp. 264- 293; *Psychology and Primitive Culture* ([n. p.]: Cambridge Univ. Press, 1923; 1932), and «Some Experiments on the Reproduction of Folk-Stories,» *Folklore*, vol. 31 (1920).

أعيد ذكره في كتاب: Alan Dundes, *The Study of Folklore* (Prentice-Hall: Englewood Cliffs, [1965]).

(103) Jack Goody and Ian Watt, «The Consequences of Literacy,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, no. 3 (1963), pp. 304-345.

اعيد ذكره في: Jack Goody, ed.: *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 27; «Mémoire et apprentissage dans les = sociétés avec et sans écriture: La Transmission du Bagré,» *L'Homme*: [vol. 1, no.

المدرسة الاجتماعية الفرنسية قد اكتشفت مع مارسيل موس أهمية «التراث» في المجتمعات القديمة، وحللت وسائل تناقلة وأشكاله القسرية ووسائل رقابته الاجتماعية، وبرهنت أيضاً كيف أن اختلاق تعديلات فيه يتواكب مع التناقل، أو كيف ينتقل علم الحركات والسلوكيات الجسدية من جيل لآخر[104]. ولقد كان موس قد ميز بين مظهرين في التراث: الأول واع ويضم التراث الاجتماعي الصرف، وهو الذاكرة الجمعية التي ينبغي «البحث عنها وإيجادها لدى الناس الذين يمتلكون سرها ويصونونها»[105]، والثاني هو التراث ذو المستوى اللاواعي، وكان يتطابق، بالنسبة إلى الذين يتكلمون بلسان معيّن أو يتعلمونه، مع ظاهرة اللغة التي تنقل طريقةً مشتركة للرؤية والتحليل والترابط[106]. لكن المفارقة تتمثل في كون موس قد رأى في اللغة ظاهرة اجتماعية أولية، لكنه ترك دراستها للألسنيين، وانصرف في الوقت نفسه عن دراسة الشفاهة وعلاقتها بـ «الأساطير»

---

17] (1977), pp. 29- 52, et *Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage* = = *The Domestication of the Savage Mind*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1978).

(104) Mauss, *Oeuvres*, vol. 3: *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, pp. 328-338.

(105) المصدر نفسه، ص 336. بشأن العالم الهندو ـ أوروبي، ركز ج. دوميزيل دائماً على الجماعات الكهنوتية القوية التي لعبت دوراً ريادياً في صيانة التراث ـ وحرصت على تناقل الصيغ المثالية للأساطير والطقوس والعبارات والكلمات المقدسة. وأولئك هم الذين يسميهم «القائمين على صيانة الذاكرة والفكر الجمعيين». انظر: Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerriére chez les indo-européens*, hier (Paris: Presses universitaires de France, 1969), pp. 48-50.

(106) Mauss, *Oeuvres*, vol. 3, pp. 144 et 311.

التي كان قد اعترف بسمتها الإلزامية واللاواعية، كما هي حال الشأن الكلامي[107]. وعلى خط مواز، كانت محاولة موريس هلبواكس تتوجه نحو ذاكرة جمعية، ولكن بمعنى أن الجماعة تنظر إلى نفسها من الداخل، في أماكن إقامتها وخلال فترة لا تتجاوز متوسط حياة الإنسان، ولكن هذه المحاولة انغلقت باصطدامها بمجتمعاتنا الحديثة، المتعلمة بصورة عامة، وبقيت محصورة في التجربة الضيقة لذاكرةٍ تُستثمر في الماضي الفردي[108]. وبين الديمومة الطويلة للغة التي تتماهى مع التراث والفترة المؤقتة لاحتباس قصير الأمد، كان ينبغي اختيار أجل متوسط يتم خلاله الكشف عن إيقاع ذاكرة اجتماعية، وقياس نبضها الخاص، ومراقبتها وهي تعمل على التواصل بين جيلين أو ثلاثة. بهذه الطريقة فقط تم استخراج بعض الملامح الأساسية للذاكرة الشفاهية والسماعية، للنشاط التذكري الجمعي في مجتمعات لم يحصل فيها، لأسبابٍ تاريخية ومتمركزة إثنياً في الوقت نفسه، اكتشاف أشكال حال شفاهة إلا بالتناقض مع إنتاج كتابي، وبالمقارنة مع فعل الذاكرة في حضارة الطباعة والتعلم المعمَّم.

إننا نعرف منذ فترة طويلة أن التاريخ الذي يتم تناقله مشافهة، ودون وضعه في عهدة القوَّامين على الذاكرة، يتعدل بشكل متفاوت العمق خلال بضعة أجيال. ولا حاجة للعودة إلى ثوقيديدس لكي

---

(107) Mauss, Ibid., vol. 2: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, pp. 269-272; Maurice Halbwachs: *Les Cadres sociaux de la mémoire*, bibliothèque de sociologie contemporaire (Paris: [s. n.], 1925), et *La Mémoire collective* (Paris: Presses universitaires de France, 1950).

انظر على وجه الخصوص، ص 78.

(108) انظر: Meyerson, «Le Temps, la mémoire, l'histoire,» p. 336.

نعرف بأنه أمام حدث كبير يطاول حياة جماعات عديدة، كالحرب مثلاً، يقدِّم كل إنسان روايته الخاصة، وينتقي ما نسميه اليوم «الوقائع» ويشكل قصة تقوم على الوسيلة التي يعتمدها مجتمعه أو بيئته في تنظيم الذاكرة الكلامية. حتى أننا عرفنا أنه من غير المجدي تنظيم «التشويهات» المتلاحقة على المحور الذي كلما اقتربت القصة فيه من الحدث ضاق المكان الذي تخصصه لـ «الخوارق»[109]. لكن كان علينا انتظار تحليلات مثل تلك التي أنجزها جون أ. بارنز ولورا بوهانان لنشهد رسوخ فكرة تنظيم «شبه سكوني» للذاكرة غير المثقفة[110]: كيفية حدوث توازن دينامي بين متغيرات وثوابت، يتم فيه الفرز بين الأخبار القديمة والجديدة، إذا كان ذلك الفرز يحصل انطلاقاً من ذاكرة كل فرد، واعتماداً على الحياة الاجتماعية وتحت رقابتها، وكيف يحصل في كل جيل أن تقوم الذاكرة الجمعية التي هي أوالية إدراك وفكر معرفي، بإعادة تنظيم وتأويل العناصر الأساسية في العلاقات الاجتماعية. إذ لولا الممارسات السيئة للإدارة البريطانية في نيجيريا، لكان الأنثروبولوجيون قد اكتفوا بملاحظة أن أفراد قبائل التيف التي تضم نحو ثمانمئة ألف شخص، يعتقدون بأنهم ينحدرون جميعاً من رجل واحد على امتداد أربعة عشر أو سبعة عشر جيلاً، وبأن سلالاتهم الدائمة التوسع هي عبارة عن وسيلة تذكر تساعدهم على المطالبة بحقوقهم في الأرض، وبتشكيل رزم متفاوتة الحجم من العلاقات الاجتماعية. ولكن بما أن المحاكم الاستعمارية كانت تعج على الدوام بمتقاضين في قضايا سلالية، قررت العدالة البريطانية أن

---

(109) انظر: Paul Mercier, «Histoire et légende: La Bataille d'Illorin,» *Notes africaines*, no. 47 (juillet 1950), pp. 92-95.

(110) J. Goody et I. Watt, «The Consequences of Literacy,» in: *Literacy in Traditional Societies*, pp. 30-31.

تثبت بالكتابة مجموعة أسماء العلم التي يتخذها يومياً كل مواطن دون أن تشكل مادة تعليم منهجي أو معرفة يختص بها قوّامون على الذاكرة. لكن الجيل التالي من التيف الذين بقوا «غير متعلمين»، رفض الاعتراف بصدقية الأسماء والسلالات المؤرشفة، إذ اعتبرها مزورة. وكانت دهشة القضاة كبيرة وهم يسمعون الناس يتلون على مسامعهم أسماء مختلفة تماماً. لقد بدا أن قواعد اللعبة قد نُسفت، ولكن الواقع لم يتجاوز سوء التفاهم. ذلك أن لورا بوهانان[111] الأنثروبولوجية التي استدعيت لحل المسألة، قد نجحت في إثبات أن الفريقين كانا يتمتعان بحسن النية. إذ لم يكن بوسع كتابة الإدارة الإنجليزية أن تقدم أكثر من صورة ساكنة عن مجتمع التيف الذي لا تكف معرفته السلالية عن التغير، ولكن بصورة غير مرئية ولاواعية. إن التطور الطبيعي للسلالات على امتداد الأجيال يعوِّض بآلية تكاثر تبقي صورته الشكلية ثابتة وراسخة؛ كما أن المتغيرات على صعيد بنى السلطة ـ عدد الزعامات وتقسيم الأراضي ـ يؤثر بصورة غير مرئية على التوازن التام بين فئات كاملة من عمارة أسماء العلم المتحركة. ولما عمدت الكتابة إلى أرشفة تفصيلية لجمل ذلك الخطاب الذي كان موضوعه الوحيد ماثلاً في كلام الجميع، فإنها ابتعدت لحظة عن قدرتها البيروقراطية، وشكلت كاشفاً ـ وإن تحت النظرة الإثنوغرافية ـ عن فعل أولي أساسي للذاكرة المشتركة؛ إن ما يمكن تذكره، أي ما تحتفظ به تلك الذاكرة، هو بعيد عن كونه ماضياً مسجلاً أو جملة من الوثائق المؤرشفة، لأنه معرفة تتم في الحاضر وتنهج عبر إعادة التأويل، ولكنها تتعرض لمتغيرات دائمة لا يمكن تبينها داخل التراث المحكي.

---

(111) Laura Bohannon, «A Genealogical Charter,» *Africa*, no. 22 (1952), pp. 301-315,

انظر: Goody and Watt, Ibid., pp. 32-34.

عبر هذه المتغيرات انطلق تأمل قديم إلى التعريف بسمةٍ أخرى للشفاهة وذاكرتها، إذ لو أن التراث المثقف كان أقل إلحاحاً، لما كان مارسيل موس قد كرّر ليكرر في كل سنة، ما بين 1926 و1939، ضمن «توجيهاته» للإثنوغرافيين المستقبليين، النصيحة ذاتها: «لا يجدر بنا البحث عن النص الأصلي، لأنه ليس هناك من نصٍّ أصلي»[112]. إن ذلك «الأدب» الآخر، المجهول المؤلف المالك لنصوصه، والمحروم من كل المظاهر التي تنتظرها منه ثقافتنا المندرجة تحت فقه اللغة، لم يُصنع لكي يُقرأ، ولا بالطبع لكي يُروى أو ينشد. إنه أدب صيغ لكي «يتكرر»[113]. وبتحديد أكبر، هو أدب يتحقق في التكرار، ويتخذ شكلاً عبر ما نطلق عليه تسمية صيغ القصة الواحدة أو مختلف روايات الحكاية[114]. إن عالم التكرار هو أيضاً عالم التنوع. لقد قيل ذلك على الدوام، ولكن بحثاً ميدانياً حديثاً قام به جاك غودي[115] قد جهد في فهم متعمق لطبيعة الذاكرة

(112) Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1947), p. 98.

(113) المصدر نفسه، ص 97. انظر: Ruth Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 102-109, et Jacques Dournes, *Le Parler des Joraï et le style oral de leur expression* ([Paris]: Publications orientalistes de France, 1976), p. 176.

(114) Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Themes in the Social Sciences (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 204-209.

(115) Jack Goody, «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La Transmission du Bagré,» pp. 29-52.

نجد أيضاً محاولة تحليل وثائق «مفتوحة»، ولكنها مشوبة ببعض الثقل في جهازها الترميزي، لدى: Raymond Mayer, *Les Transformations de la tradition narrative à lîle Wallis (Uvea)*, publications de la société des océanistes; 38 (Paris: Société des océanistes, 1976).

التي تمزج بين التنوع والتكرار. لدى قبائل لوداغا في شمال غانا، يمثل «الباغري» في آنٍ واحد احتفال المسارّة والخطاب الناظم لطقوس المسارة، ضمن مجموعة حكايات متواصلة. والإثنا عشر ألف بيت من الشعر التي يفترض بكل مُسارٌ أن يحفظها تنتقل من الشيوخ إلى الصبية، دون أن يكلَّف أي اختصاصي بأمرها. ومثلما تروي الحكاية ذاتها، فإن «الباغري» هو واحد، لكن طريقة روايته تختلف. والمقارنة التي أجريت بين الصيغ المسجلة ما بين 1951 و 1975 لا تدع مجالاً للشك في المتغيرات الكبيرة أحياناً، والتي تحصل من «باغري» لآخر. ولا يتم ذلك فقط على صعيد فن الراوي الذي يميز مستمعوه كل تفاصيله، بل أيضاً على صعيد المقاطع ذاتها، وحجم التوسيعات التي يدخلها، واختيار بعض الأحداث للتركيز عليها، وهي متغيرات لا ينتبه إليها لا المستمعون ولا الرواة. وتستجلب كل رواية تحولات جديدة لا يحول دونها لا تدريب الذاكرة الذي يمكن أن يتم في محيط متخصص، ولا أشكال القسر التي يمكن أن يمارسها المجتمع عبر شعائر المسارة التي تشكل الإسناد الأساسي « للباغري». إن التنويعات التي تتيح الكتابة الإثنوغرافية ملاحظتها وقياسها تفتح الباب على عمل الذاكرة في مجتمع «يجب أن يبقى تراثه شفاهياً»[116]. هنا يقدم جاك غودي ملاحظات هامة. أولاً، في ما يتعلق بأواليات عملية التذكر: إن «الباغري» هو ملك الجميع، وكل فرد من اللوداغا يعرف حكاياته؛ ولكن هذه المعرفة المنتشرة، والتي لا تسمح لأي إنسان بالرقابة الشاملة والدقيقة على إنشاد «الباغري»، يبدو أنها تنتظم حول مبدأين.

---

(116) ذلك ما يقوله حرفياً ليفي - ستروس في: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* ([Paris]: Plon, 1973), vol. 2, p. 78.

في الأقسام التي تتعرض فيها الرواية لعمليات طقوسية، يقوم التذكر على الموازاة بين الطقوس والقصة. وفي المقاطع الأخرى، المتعلقة بالقصة فقط، تنحو الذاكرة إلى «الحكايات»، أي إلى بعض العناصر القصصية المشكلة من «سلسلة أحداث مختلفة أو خيالية ترتبط في ما بينها بشخوص مشتركين». ولكون التذكر توليدياً، فإنه لا يتم بناءً لمعالم موزعة على سطح النص، ولا بتوسط بنى عميقة، ولكن من خلال اعتماد صلة وصل هي عبارة عن حبكة، أي حكاية ومنطقها»[117].

تذهب الملاحظة الثانية أبعد من ذلك. إذا كانت الذاكرة المحلية لا تستطيع الكف عن تحويل ما تحاول قوله وتكراره، فذلك لأنه لا يمكن مطابقتها مع النشاط التذكري الذي تركز عليه مجتمعاتنا وتستثمره، والذي يتمثل في تخزين وإعادة إنتاج مجموعات من النصوص أو المعلومات «بكل أمانة». إذ عندما يصمت أو يغيب كل نظام تدوين كتابي، تعمد ذاكرة الشفاهة الناشطة على دمج تعلم المعارف مع معطيات بصرية وممارسات حركية وأوضاع شمولية، مما يبطل عمل نمط التذكر «الآلي» المتميز بالتكرار الدقيق. وكما يلاحظ غودي، فإن هذا النموذج من التذكر «عن ظهر قلب»، والذي يحفظ حكاية أو ملحمة كلمة بكلمة، لا يمكن أن يوجد إلا في المجتمعات التي يكون فيها

---

(117) هذه «الحبكة»، سوف يكون أرسطو هو أول من يسميها «أسطورة» في كتابه فن الشعر. انظر: J. Bompaire, «Le Mythe selon la poétique d'Aristote,» papier présenté à: *Formation et survie des mythes: Travaux et mémoires. Colloque de Nanterre, 19-20 avril 1974,* [organisé par le] centre de recherches mythologiques de l'u*niversité de Paris-X* (Paris: Les Belles lettres, 1977), pp. 31-36.

التعلم محكوماً بالكتابة، أي باقتران استعمال القراءة والكتابة. ولحصول التعلم كلمة بكلمة ـ عن ظهر قلب ـ كما يتم في مجتمعاتنا، ينبغي تواجد نمط محدد يتيح تصحيح الأخطاء. ويكون النص المكتوب هنا محملاً ضرورياً لذاكرة أمينة، ولآلية تقرن بالعين والأذن كلاماً يصبح صامتاً. إن الذاكرة التي لا تسجل إلا بعد أن تقرأ، وتدقق بتمعن ما تتذكره، تشكل جزءاً لا يتجزأ من أوالية تعلم قد تكون المدرسة السومرية هي أقدم مظاهرها. لقد كان «دار الألوَاح» مخصصاً لتكوين متخصصين بنظام كتابة يشكل أداة اجتماعية لتشفير علامات في خدمة السلطة الملكية، فشكل بذلك نظاماً مدرسياً يتم فيه تناقل المعرفة، في الوقت نفسه، بالنسخ الحرفي، المشابه دائماً، لسلاسل طويلة من النصوص، وبتمارين تذكرية تقوم على الحفظ عن ظهر قلب. وبذلك كانت القطيعة مع أنماط التعليم في المجتمعات التقليدية عنيفة لدرجة أن «دار الكتابة» فرضت على المدونين المستقبليين بيئة اصطناعية بالكامل، إذ إنها انتزعتهم من أحضان أهلهم وسلالتهم وقريتهم، فأبعدتهم عن البيئة المناسبة والضرورية للتذكر الإبداعي.

لا شك في أن هناك مجتمعات تهتم أكثر من الأخرى باعتماد وسائل تثبت تراثها بمعزل عن أدوات الكتابة، أحياناً عبر وضعها جزئياً في عهدة اختصاصيي الذاكرة والقوّامين على أواليات ووسائل التذكر، وأحياناً بالإكثار من وسائل القسر المستمدة من قوة الطقوس لضمان تكرار منتظم وثابت للكلام ذاته، أو للحكايات أو الأغاني الطقوسية ذاتها. إن الهند الفيدية تلجأ إلى الوسيلتين معاً، إذ ترتكز على قداسة الكلمة المبدعة التي قد يؤدي تحوير أي نفس فيها، إلى قلب نظام العالم بكامله. وهي تبدو في ذلك وكأنها تمثل مشهداً غريباً عن ذاكرةٍ تصف ذاتها بالعصمة من الخطأ، وتسعى لأن تكون

كذلك[118]. إذ في نهاية سنوات طويلة من التعلم تعتمد خلالها نماذج من الحفظ الذي يسمى «عن ظهر قلب» **بادا** (padá)، في جو من الحرص الشديد على عدم ارتكاب أي هفوة في النطق الصحيح، يتباهى البراهمان الذين يتوزعون على فئات اختصاصيين بهذه الفيدا أو تلك، بأنهم قد استمروا حتى اليوم في إنتاج مجمل الأناشيد المتميزة بالشكل نفسه من الأداء الصوتي، المسمى «شاكاليا»، والذي يعود إلى نحو عام 500 قبل عصرنا. وأياً تكن الثقة التي يرغب المتهندون بمحضها للبراهمان الذين يتقنون الكتابة[119]، رغم اعتبارهم بأنها معرضة للدنس والخطأ، يبقى أنه في غياب فئة اختصاصيي تقنيات التذكر، لا تستطيع أي حكاية متروكة في عهدة الذاكرة المغفلة إلا أن تكون عرضة لمتغيرات تصدر بالضرورة عن فعل التكرار.

إن الضرورة ذاتها التي تملي الإعادة والتكرار هي التي تمنح الشفاهة سمتها الإبداعية الخاصة. وتلك هي الصفة الثالثة للذاكرة التقليدية والتي قد يكون من المبتذل مقارنتها بأدب مجتمعاتنا. وفي نظام التكرار، لا يمكن إلا أن توجد روايات متنوعة. ومن حيث المبدأ، فإن كل رواية منها تمحو أو تغطي سابقتها التي لا يبقى من وجودها المادي إلا ما هو في صوت من يتلوها، وفي الصدى الذي

(118) Louis Renou, *Sanscrit et culture* (Paris: Payot, 1950).

انظر ملاحظات: P. Kiparsky, «Oral Poetry: Some Linguistic and Typological Considerations,» in: Richard Stolz and R. S. Shannon III, eds., *Oral Literature and the Formula*, pp. 100-103.

(119) انظر: J. Filiozat, «Les Ecritures indiennes. Le Monde indien et son système graphique,» papier présenté à: *L'Ecriture et la psychologie des peuples: XXIIe semaine de synthèse* (Paris: A. Colin, 1963), pp. 147-166.

تثيره لدى المستمعين. ولقد قام رومان جاكوبسون وب. بوغاتيريف، بدراستها في معرض التحليل للعمل «الفولكلوري»[120]: لا يمكن للدرب الذي يمر من راويةٍ إلى آخر، إن لم تكن الكتابة هي التي شقته، أن يعبَّد ويفتح إلا بموافقة الطائفة وبفضل تواطؤ الجماعة التي تتكلم ذاكرتها عبره. هنا، يظهر شكل خاص من الإبداع يعكس اختلافاً أساسياً في التلقي. في ميدان الكتابة، حيث يفترض كل عمل وجود «أفق التوقع»، ويحمل في ذاته ما يشبه صورة لمتلقيه مرسومة بخط منقط بشبكة الأعمال التي يذكر بها وبالمؤلف وقرائه[121]، تتيح مادية «المكتوب» ذاته، مخطوطاً كان أم مطبوعاً، للعمل أن ينتظر قروناً عند الضرورة، قبل أن ينتج تأثيراته ويجد قراءه الذين يصعب تخيلهم. لكن كل إنتاج شفاهي، إن لم يجد من يستمع إليه فوراً، أي آذاناً مصغية باهتمام تنتشله من الصمت الذي يتربص به منذ ولادته، يسقط في النسيان، حيث يختفي على الفور وكأنه لم يوجد من قبل. إنه مولود يخرج ميتاً من الفم الذي يلده، وحكاية تصدر عن اللامكان وتعود إلى أصولها الصامتة. ولكي تدخل القصة أو الحكاية، أو أي نتاج كلامي في التراث، حيث تتخذ مكاناً، يجب أن تُسمع، أي أن يتم فهمها وتقبلها من الطائفة أو الجمهور الذي تتوجه إليه. عليها إذاً أن تحوز على «الرقابة الاحترازية» من الجماعة.

---

(120) Roman Jakobson et P. Bogatyrev, *Le Folklore, forme spécifique de la création* ([Paris]: [s. n.], 1929).

أعيد ذكره في: Roman Jakobson, *Questions de poétique*, collection poétique, [publié sous la direction de Tzvetan Todorov] (Paris: Editions du Seuil, 1973), pp. 59-72.

(121) انظر: Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, bibliothèque des idées, traduit de l'allemand par Claude Maillard; préface de Jean Starobinski (Paris: Gallimard, 1978).

وذلك على غرار الكلام الذي يريد أن يصبح حدثاً لغوياً، كما يقول جاكوبسون. والحال أنه إذا كان اللسان مجموعة مصطلحات ضرورية يعتمدها الجسد الاجتماعي لإفساح المجال أمام ممارسة موهبة اللغة لدى الأشخاص، يكون بإمكان كل متحدث أن يدخل عليها تعديلات ذاتية، لكن هذه التعديلات لا تدخل في اللسان إلا عندما تقبلها وتعتمدها الجماعة التي ترضى بها وتعممها. هكذا يصبح من الخطأ استخلاص أن التراث «يشبه اللغة»، وأن الذاكرة المحكية تنضوي مجدداً في المدى الخاص بنشاط اللسانيين. لكن هذا التشبيه يبقى صالحاً إذا كان يشير، في أصول التراث، إلى نوعٍ من الرقابة الاجتماعية الفاعلة إلى درجة أنها تدل على أوالية أساسية في طريقة إنتاج ما يمكن تذكره.

تأتي هنا فرضية «اختلاق الأسطورة» التي أدخلها كلود ليفي - ستروس[122] لتلتقي مع حدس جاكوبسون. لنسلم بأن كل إبداع «أدبي»، وكل قصة محكية، هي إنتاج شخص. وما أن تغادر شفتي الراوية الأول حتى تندرج ضمن التراث الشفوي، أو على الأقل حتى تتلقى اختبار أفواه وآذان الآخرين. إذ ما الذي يجري لكي تصبح هذه القصة غير منسية؟ لإعطاء فكرة عن ذلك، يقيم كلود ليفي - ستروس تمييزاً بين المستويات المهيكلة والمستويات الاحتمالية: تقوم الأولى على أسسٍ راسخة وتتميز بالثبات، وترتبط الثانية بالموافقة وتنم عن تغير كبير على صعيد شخصية الرواة المتتالين. بتعابير أخرى، إن ما

(122) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, mythologiques, 4 vols., 21e éd. (Paris: Plon, 1971), vol. 4: *L'Homme nu*, p. 560.

انظر أيضاً: Dan Sperber: *Le Structuralisme en anthropologie* (Paris: Editions du Seuil, 1973), pp. 114-116, et *Le Symbolisme en général*, bibliothèque scientifique (Paris: Hermann, 1974), pp. 90-94.

ينتمي ـ ضمن مسيرة التذكر ـ إلى خصوصية كل راوية، أي طريقته في إضافة تفاصيل أو حذفها، في التوسع ببعض الأحداث والمواقف وفي إغفال بعضها، ليس من طبيعة ما يُجذِّر القصة في التراث نفسها، ذلك التراث الذي ينتجه ويصبح نتاجاً له في الوقت عينه. وخلال مسيرة التناقل الشفهي، أي عبر سلسلة الرواة التي لا تتوقف، سوف يحصل تصادم بين المستويات الاحتمالية، ما يسبب تهافتها الذي يُنتج تدريجياً من داخل كتلة الخطاب ما يمكن تسميته «الأجزاء الشفافة»، أي ما يمنح القصة التراثية بنية أشد انتظاماً، أو ما يسبغ على الحكاية «بعداً رمزياً أكبر». بكلمة مختصرة، يلخص ليفي ـ ستروس ذلك بقوله: «إن الأعمال الشخصية هي كلها أساطير بالقوة، ولكن تبنّيها على الصعيد الجماعي هو الذي يحدّد بعدها الأسطوري عند الضرورة».

بصورة مفارقة، تتمثل إحدى الحسنات المباشرة لهذه الفتحة النظرية في ختام كتاب **منطق الأساطير** في تسليط الشك على المزية التي كان ليفي ـ ستروس قد نسبها منذ كتابه **النيء والمطبوخ** إلى فئة «الأسطورة» التي اعتبرها كونية لمجرد كونها إغريقية. ذلك أنه عندما نرى في «اختلاق الأسطورة» إحدى الظواهر المميزة لدى التذكر في ثقافة الكلام، فإننا نضع حينها بين قوسين الأسطورة المعتبرة نوعاً أدبياً أو نموذجاً محدداً من القصص. وحينها نكتشف تنوع المنتجات التي تحفظها الذاكرة؛ الحِكم والقصص والأنساب وتصوّر الكون والملاحم وأناشيد الحرب وأغاني العشق. ولا يهم كثيراً إذا كان كل مجتمع يوزع أقوال التراث حسب نظام خاص من نتاج الحدس والمؤثرات المختارة. إن الأمر المشترك بين جميع المجتمعات، عند شروعها في إدخال التعديلات على عملية التكرار، هو خضوعها لتجربة أداء واحدة؛ استناد الأقوال المنطوقة والحكايات المعروفة من

الجميع إلى سماع مشترك. وهي لا تحتفظ، ولا يمكنها أن تحتفظ إلا بالأفكار الأساسية، جدية كانت أم هزلية، ولكنها معرضة جميعاً للتشكيل عبر انتباه مشدود لفترة طويلة من قبل جماعة بشرية تستمد انسجامها وحضورها الذاتي من ذاكرة متراكمة عبر الأجيال. وقد يكون هذا أحد الأسباب التي جعلت الأنثروبولوجيا ـ منذ أصبحت معرفة قائمة بذاتها ـ لا تكف عن مساءلة ما تسميه بشكل شبه عفوي «الميثولوجيا»، أي ذلك الجزء الخفي ولكن الأساسي من المجتمع والثقافة، وهو الذي لا يمكن أن تسبر أغواره لا الجداول التكنولوجية، ولا نظام القرابة، ولا أي صورة من الصور المرئية داخل عمارتهما الاجتماعية.



## III

# الوهم الأسطوري

في التوجيهات الإثنوغرافية التي تمت صياغتها في العام 1800 لمصلحة «جمعية مراقبي الإنسان»، أراد ج. م. دو جيراندو أن يكون من أوائل الساعين إلى عدم إغفال شيء؛ من الأحاسيس والأشياء البسيطة وصولاً إلى الدين وشقيقه التوأم الأخلاق[1]. وعندما ألقت بعثة بودان مراسيها على الأرض الأسترالية في «السنة الثامنة»، كانت تحمل في حقائبها معدات سيميوطيقية بالغة الدقة، تهدف إلى تمكين مراقبي الشعوب البرية من أن «ينقلوا إلينا صحيفة تكوين أفكارها»[2]. وكان آخر شيء ينشده فضول الرحالة، وأصعب ما يمكنهم الحصول عليه بالتأكيد، هو الولوج إلى «عمق تراث» الشعوب البرية[3]. ما وراء

(1) Sergio Moravia, *La scienzia dell'uomo nel settecento*, les hommes et leurs signes (Bari, BA: [n. pb.], 1970; 1978); Société des observateurs de l'homme, *Aux Origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, les hommes et leurs signes, textes publiés et présentés par Jean Copans and Jean Famin; préface de Jean-Paul Faivre (Paris: Le Sycomore, 1978), pp. 127-169, et Joseph-Marie de Gérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages* ([s. l: s. n, s. d]).

(2) Société des observateurs de l'homme, Ibid., p. 151.

(3) المصدر نفسه، ص 166.

الأنصاب التي هي خبز «الكائن الأسمى»، وما وراء القبور: « كيف يتمثل تمجيد شعب لموتاه وتبجيله لقبورهم»[4]؟ بعد الحصول على الأجوبة الدقيقة وجمعها، يمكن للمراقبين الالتفات نحو الموروثات التي تبدو أعمق ألغازاً من مسألة الأموات. تبدأ مساءلة البريين عن أصولهم، وعن أسفار الارتحال التي اضطروا لخوضها، والغارات التي اجتاحتهم، والزيارات التي تلقوها، والأحداث الهامة التي جرت في ما بينهم، ومظاهر التقدم التي أنجزوها في العلاقة بالتصنيع أو بالقوة السياسية، وكيفية تشكل التقاليد السائدة بينهم. «قد لا يجدوا عن ذلك أكثر من قصص شديدة الغموض، ولكن يمكن لعدد صغير من الوقائع أن يلقي إضاءة قيمة على تاريخ تلك الأمم الغامض»[5]. إذ بدل المكانة التي يخصصها العديد من الدراسات الإثنولوجية الآحادية لحكايات «الآخرين» الشيقة، يطالب ج. م. دو جيراندو بمكانة للتاريخ، بتقلباته وأحداثه الكبرى والغزوات والتجديدات، إنه يطالب بمكانة للأصول. إن ما وراء «القصص الشديدة الغموض»، تكشف الموروثات عن عدد صغير من الأحداث، وهي تكفي لإعطاء هوية «لإخواننا المنتشرين في آخر أصقاع الدنيا»[6]. إن لكل أمة الحق بماضٍ يكون تاريخياً بالضرورة. وبما أن الشعوب البرية تعيش في الزمن، وتتلقى زيارات، وتحس بتناسخات أو ارتحالات، وتحقق تقدماً في التصنيع، فمن البداهة أن تشكل ذاكرتها تاريخاً دون أن تدري[7]. وعلى الرحالة الذين ينيرهم «الإيديولوجيون» أن يوضحوا لهم ذلك.

لا يلمّح استبيان 1880 في أي مكان منه إلى ما يسميه فونتينال

(4) المصدر نفسه، ص156 ـ 166.

(5) المصدر نفسه، ص 166.

(6) المصدر نفسه، ص 169.

(7) هذا ما يخلص إليه فانسينا، عام 1960 (انظر الهوامش 97 - 99، ص 113 من هذا الكتاب).

خرافة ولافيتو أفكاراً شهوانية. وبالنسبة إلى «مراقبي الإنسان»، يعتبر البرّيون قادرين تماماً على إنتاج أفكار مجردة، وليس هناك من سبب منطقي يجعلهم يروون قصصاً عبثية. ليس هناك إذاً من مكان للميثولوجيا لدى أمة تمتلك ـ مثل غيرها ـ ماضياً تاريخياً. وبعد خمسين عاماً من ذلك، عندما تصدى «علم الأساطير» لـ «شعوب الطبيعة» التي حذفت من التاريخ ولم يعترف لها بأكثر من قصص برية ومبتذلة، أصبحت الميثولوجيا تسود الميدان بكامله. وكان ذلك بفعل الوسيلة المستحوذة على علماء المقارنة، المسارعين إلى إعطاء الكلام للشأن الفضائحي، وإلى دراسة مظاهره، وصولاً إلى إنتاج تأويل «علمي» لخساسته[8]. لكن ما يبدو لنا اليوم مفرطاً في فحشه الساذج على مسرح «علم الأساطير»، هو الاستدلال ببلاد الإغريق، أو استدعاؤها[9]. ولا مجال هنا لخداع الذات: إن من مهّد لذلك ليس لافيتو أو فونتينال اللذان لم ينتبها إلى الفضيحة الحقيقية، ولكنهم الفلاسفة الهلينيون الأوائل، أولئك الذين أيقظوا بعظمتهم، مع انبلاج أنوار الفجر، شعباً من الأصنام. أولئك «الرجال الأتقياء والعقلاء»، أولئك «المرهفون المرفهون» الذين سجلوا حكمتهم على جبين العصور القديمة منذ زمن بعيد ـ كما يخبرنا الأساتذة الكبار الذين يكرّرون ذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر ـ والذين جهدوا في أن «يشرحوا لأنفسهم معتقدات وثيقة الصلة بالدين، والذين بدوا وكأنهم على طرفي نقيض مع الدين ومع الأخلاق أيضاً»[10]. إنهم رسل

---

(8) راجع الفصل الأول من هذا الكتاب: حدود ملتبسة.

(9) لا يظهر هذا الأمر بوضوح لدى «جمعية مراقبي الإنسان».

(10) Andrew Lang: *Mythes, cultes et religion*, traduction par Marillier and A. Dirr (Paris: [s. n.], 1896), p. 13, et *La Mythologie*, traduit de l'anglais par Léon Parmentier; avec une préface par Charles Michel et des additions de l'auteur (Paris: A. Dupret, 1886), pp. 8-9.

واثقون ومؤتمنون على علم سوف يأتي مدججاً بكل أسلحته. لقد أدهشتهم وأقلقتهم القصص الأسطورية، لذلك كان الشعور الديني هو الذي يملي عليهم تأويلاتهم الأولى. وفي الوقت نفسه، كان هؤلاء الأبطال المؤسسون للميثولوجيا ـ المعرفة يشقون الطريق، وكانت خطواتهم الرنانة ترسم الدرب الذي يتوجب على كل «الأعراق المتحضرة» سلوكه في لحظة من لحظات تاريخها[11]. إنه معبر إلزامي نحو النضج العقلاني؛ معبر يوحي بأنه ما من حضارة يمكن أن تتحقق دون أن تختبر وتستشعر السمة الفضائحية للخطاب الأسطوري.

إنها رؤية مقتنعة بمقولاتها تسعى إلى تبين مفهوم خلاص الإغريق، حتى في توهانهم الميثولوجي. أليسوا هم أول من صرح بدهشته من القصص التي تنسب إلى الآلهة «أفعالاً عبثية ومشينة»، وأكثر ـ كما يضيف في عام 1905 الأب لاغرانج الذي يمنحهم في الوقت نفسه سمة المطلق ـ من الحكايات التي تضفي على الآلهة طبيعة «متناقضة مع ما تحلم به البشرية تجاه الألوهية»[12]؟ وبصورة معكوسة، ألم يكن شعورهم الديني راسخاً كفاية عبر الإنكار الذي تحمله حكمتهم تجاه تلك الترهات المزعجة؟ إنهم هلينيون نموذجيون، يلتقي لديهم بصورة عجائبية تآلف متميز مع الميثولوجيا، ومسافة نقدية بينة تفصلهم عن هذه الترهات المدانة. إذ كيف يمكن لعلم الأساطير في القرن التاسع عشر أن لا يتعرف إلى ذاته عبر

---

(11) Lang, *La Mythologie*, p. 5.

(12) «إن الإغريق أنفسهم يستنكرون الأساطير التي تخدش الشعور الديني بعمق كما تخدش العقل، وذلك عندما تنسب للآلهة أفعالاً عبثية وماجنة، أو حتى عندما تنسب لهم طبيعة تتناقض مع صورة الآلهة التي يحلم بها البشر»، انظر: Marie Joseph Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, deuxième édition, revue et augmentée (Paris: [s. n.], 1905), p. 30.

أولئك الرجال «الأتقياء والعقلاء» الذين جسدوا، قبل خمسة وعشرين قرناً من ذلك، حركة مزدوجة تولدت منها الميثولوجيا ـ المعرفة، أي الوعي المفاجئ الذي يفتح الأعين على انحطاط قصص تتكرر باستمرار، وفي المقابل تأويل يتمثل فيه خطاب العقلانية؟ لم يكن الإغريق «المرهفون والمرفهون» سباقين وحسب، بل أيضاً كانوا من بدأ مشروعاً يجب البلوغ إلى هدفه بالاستعانة بعلوم جديدة مثل اللسانيات والأنثروبولوجيا.

هذه البساطة الأصلية التي قيل بها كل شيء، إذا لم يكن قد دُوِّن كتابةً، تنم عن تشابه كبير مع الوضوح الجلي لدى أولئك الذين يهتمون بها، لدرجة تجعلنا بسهولة نقلق لوجود هذا التعاطف الكبير بين الطرفين. ولكن هناك هماً أشد إلحاحاً. بمعزل عن التخبط والحمى اللذين يلهبان علماء الأساطير المعاصرين، منذ أن شعروا بأنهم ملزمون بتحديد موقعهم تجاه «الآباء المؤسسين»، خاصة بعد أن اتهموهم ـ لأسباب متفاوتة الجدية ـ بأنهم ليسوا سوى مغتصبين. الأمر الملح هو إيقاف الصراعات على منصب الحكم، وكذلك الرفض الصارخ لخطابات المديح والهجاء التي تحمل في ذاتها بداهة مضمرة للأسطورة أو للميثولوجيا. وما من أحد ينكر أن البيت الإغريقي كان بين القرنين السادس والرابع مسكوناً بهمهمات صاخبة ومتواصلة، يشكل فيها شتم كزينوفانيس المعلن صدى همسات هجاء يجمعها «النائب العام» أفلاطون ببطء ومثابرة، قبل أن يقدم قراءته الخاصة لقرارٍ اتهامي شهير. إنها حال فضائحية دون شك، وهي تبدو راسخة بين **الجمهورية** وعنف الفلسفة، منذ تعلمت الكلام[13]. ولكن إثبات الحال من خلال هذه التعابير يعني اختياراً مسبقاً لوجهة نظر

(13) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ينتصب فيها بوحدانية وسيادة التكامل بين صراحة الفيلسوف الأفلاطوني والأحكام الأخلاقية التي أطلقها القرن التاسع عشر. وهي وجهة نظر خارجية ومشوبة بالفروسية في الوقت نفسه، وتعبّر عن نفسها في مختصرات تنحو إلى إرضاء الذات.

هناك تأريخ آخر يجب القيام به؛ إنه تاريخ الداخل، الإغريقي بالتأكيد، وتاريخ كلمة «أسطورة» التي تسبق زمنياً كلمة «ميثولوجيا» الأوسع والتي لا تقل غرابة عن الأولى. إنه تاريخ سلالي دون شك، ولن يكون تحليله الدلالي[14] سوى الطريق الآمن الذي يتجنب فخ الشفافية المباشرة، وفخ المعرفة الحدسية التي تُصالح هؤلاء وأولئك حول بداهة كون الأسطورة أسطورة، دون وجود إمكانية للشك بقدرة الحشو فيها لكون ذلك يبدو نابعاً من الأرضية ذاتها، ويجعل لهجتها خارج إطار الإدانة.

في هذا التاريخ المتعدد الأصوات، وعبر مدارجه المتنوعة، سوف تشكل الغرابة نقطة الإنطلاق؛ وبانزياح يدركه المستخدمون له، وبتوارد يجتذب إليه اهتمام النحويين القدماء، ويشكل بالنسبة إلينا - في أفق المعاني المألوفة - تمزّق أولي وموجز. لقد مات بوليقراطيس - سفاح جزيرة ساموس - مقتولاً في صيف 522. وكان

---

(14) نجد معالم عن ذلك في: E. Hoffmann, *Qua ratione epos, mythos, ainos, logos et vocabula ab eisdem stirpibus derivate in antique Graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint* (Gottingen: [n. pb.], 1922); H. Fournier, *Les Verbes «dire» en grec ancien: Exemple de conjugaison supplétive* (Paris: [s. n.], 1946), et L. Müller, *Wort und Begriff Mythos im klassischen Griechisch* (Hambourg: [n. pb.], 1953).

مخطوط ملرقون يعود فضل قراءتي له إلى السيد سنيل (Br. Snell)، انظر: Karl Kerényi, «Qu'est-ce que la mythologie,» dans: Karl Kerényi, *La Religion antique: Ses Lignes fondamentales = Die antike Religion*, traduction de Y. Le Lay (Genève: Georg, 1957), pp. 17-42.

أناكريون[15] قد غادر بالتأكيد الجزيرة وولائمها الماجنة ليلتحق ببلاط هيباركوس في أثينا، على متن سفينة كبيرة ذات خمسين مجذافاً هي واحدة من ذوات الخمس عشرة زاوية، وكان الأمير قد أرسلها لتنقل الشاعر. وفي العام 525 حصلت حادثة التمرّد الأولى على بوليقراطيس؛ نزل من المراكب متمردون كان يقودهم شخص يدعى هيروستراطيس في لحظة انطلاق سنونوة بيضاء في سماء ساموس، وذلك ما هو مذكور في **وقائع ساموس**[16]. لقد كان أناكريون مهتماً باحتفالات الجنس الماجنة أكثر من اهتمامه بـ «صراع الطبقات»[17]، لكنه يبقى بالنسبة إلينا الشاهد الوحيد على حادثة تمرد سوف يرويها هيرودوتس فيما بعد في **حكاياته**[18]. إنه شاهد تلميحي ليس أكثر، لكنه يشكل مرجعاً لكل من يتحدث عن تلك الفترة، بسبب استخدامه للقب المتمردين الغريب لدى الحديث عن أولئك الذين «احتلوا أعالي المدينة ومعابدها»؛ أولئك هم «أهل الأسطورة» الذين يطلق عليهم هذا الاسم اعتماداً على

---

(15) Denys Lionel Page, *Poetae melici Graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia, quaeque adespota feruntur*, Edidit D. L. Page (Clarendon Press: Oxford, 1962), p. 353 [F. 21 B].

ورد افضل شرح في: G. Perrotta et B. Gentili, Polinnia, *Poesis greca arcaica*, (Florence: [n. pb], 1965) pp. et 230- 231.

عن أشكال الطغيان في ساموس، وعن فترة حكم بوليقراطس انظر: J. P. Barron, «The Sixth-Century Tyranny at Samos,» *Classical Quarterly*, vol. 14, no. 2 (nov. 1964), pp. 210-224.

(16) Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker, or, FGrHist* [544 F1 Jacoby] ([Leiden, E. J.: Brill, 1923]).

(17) بمَ يختلف الشاعر (Samos) عن المؤرخ، انظر: Santo Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, 3 vols. (Bari: [n. pb.], 1966-1983), pp. 155-156.

(18) Hérodote, III, pp. 44-45.

تسمية «أهل الحاضرة»[19] (poliêtai). ويترجم النحويون والمعجميون كلمة «أسطورة» بتمرد، أو ثورة، أو حرب أهلية[20]. (stasis) كما يُدعى محركو الفتن الذين يمكن أن يكونوا من النبلاء الداعمين لصيادي السمك (halieîs) «المؤسطرين»[21] (mytharques)، مثلما يدعى آخرون قادة أو محاضرين. ولقد كان أناكريون قريباً جداً من حاكم ساموس وشديد الارتباط به، ما دفعه إلى عدم تسمية العصاة بالاسم الذي كان يطلقه عليهم محيط بوليقراطيس.

إن الصيادين أو السمّاكين هم من الناس الذين يحق لهم رفع الصوت في الحاضرة، خاصة عندما يكونون منزعجين أو غاضبين. ومنذ ظهور الملحمة حتى منتصف القرن الخامس، كانت كلمة «أسطورة» تشكل عنصراً من مصطلح الكلام. الكلام المحسوس، من الصنف الذي يقال في المنتديات أو المجالس، أو بين بشر يتحادثون، ولكن دون أن ينم عن فصل حاسم بين العام والخاص، بين ما ينتمي إلى السياسة وما لا ينتمي إليها. عندما أوكل بيليوس إلى فوانيكس مهمة تربية ابنه أخيل، طلب منه أن يهيئه لكي يصبح «معلناً للرأي» و«محقق انتصارات». و«معلن الرأي»[22] (múthōn...rhētḕr) يعني بحرفية الكلام «قوّال الأساطير»، وهو ليس ممتهن حرفة القول كما في القرن الرابع، ولا المواطن الراشد الذي

---

(19) اقتراحات: Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, dictionnaire étymologique de la langue grecque; 3 (Paris: Klincksieck, 1968), p. 719.

(20) عن الأسطورة وتماهيها مع التمرد والحرب الأهلية، انظر: Nicole Loraux, «L'Oubli dans la cité,» *Le Temps de la reflcxion*, no. 1 (1980).

(21) Hesychius, s. v. mtharchoi.

(22) *Iliade*, IX, p. 443.

يأخذ الكلام ويناقش مشاريع القضاة[23]، لكنه الرجل الذي يتقن التعبير عن رأيه، ويعرف متى يجب الكلام وكيف يكون ذلك. على هذا الصعيد، كما على أصعدة أخرى، كانت «الأسطورة» (Mûthos) واستمرت تعني «فعل الكلام» (lógos)، طيلة القرن السادس ووصولاً إلى منتصف القرن الخامس. ولكن في ساموس على وجه التحديد، لم يكن المتمردون الذين تحدَّث عنهم أناكريون مجرد معلني رأي، ولا مواطنين يمارسون حق الكلام، حتى ضمنياً. ما هو منطقي أكثر هو أن الشعب الفقير الذي يعيش من صيد البحر قد ثار على قوة الطاغية وحاضرته العليا، بسبب حرمانه من حق إعلان رأيه. وهنا يجدر بنا التفتيش عن لقبٍ آخر لـ «الأسطورة»، لقب ينطلق من تسخيف صفة المواطنية (poliêtai) التي سحبها منهم بوليقراطيس عندما استحوذ على السلطة. **الأسطورة** كونها كلام تخريب، وكونها صوت ثورة، وكونها خطاب تهديم، ولكن ليس بمحتواها الفارغ بقدر ما هو بالصورة التي يمنحها لها من يصورونها من الخارج، انطلاقاً من المعابد السحيقة القدم. ولا يحمل «أهل الأسطورة» رسالة محددة، ولا يتميزون بقصه قد يصغي إليها البعض وينصرف عنها البعض الآخر. إنهم مادة قرار تحقيري، فهم مُبعدون عن الكلام السياسي، ولذلك هم موجودون في هذا المكان الذي ما زال فارغاً وفاقداً الهوية. إنه نوع من الغيرية الفاقدة المعنى التي تفترض قدرتها التخريبية مدعاة للسخرية.

في تاريخ «الأسطورة» الدلالي، لا يشكل حدث مدينة ساموس أي شرخ. إنه على الأكثر نوع من الانعطاف، وبداية خط منحن،

---

(23) انظر: Emile Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948), pp. 52-54.

ومسودة كلام مختلف لا تضحي حروفه مقروءة إلا بمحطات متلاحقة، وذلك طوال القرن الخامس. في تباين أولي، تكشف صورة «أهل الأسطورة» الغريبة المسافة بين ما نصطلح على الاعتراف بأنه «أسطوري»، في ما بيننا نحن اليوم، وبين دلالات كلمةٍ لم تكن بلاد الإغريق القديمة تميز بينها وبين الكلام (lógos). إن معرفة الفلاسفة، منذ كزينوفانيس نحو 530، وحتى أمبيدوكليس نحو 450، تفرض تكذيباً متواصلاً على مقولة معاصرينا التي تنسب إلى «الفكر العقلاني» مشروع إلغاء شكل آخر للفكر قد تكون أداته هي «الأسطورة» بمعنى القصة المقدسة أو الخطاب عن الآلهة. عندما ألف كزينوفانيس مرثاته الموسومة بـ «الوليمة»، ضمّنها نمطاً من الابتهالات للآلهة، ونصح ذوي الفكر السليم أن يغنّوا «بكلمات (mûthoi) تجلب الخير وبعبارات (lógoi) نقية»[24]. إن «الأساطير» المقترنة بالعبارات تنم عن قصد تبجيلي على عكس قصصٍ ملحدة أخرى تنسب للآلهة أعمالاً مشينة مثل الحرب ضد العمالقة أو الجبابرة[25]. وتتخذ «الأسطورة» (mûthos) الموقع المحايد نفسه في أعمال بارمينيدس الفلسفية. إن التصريح الاستهلالي حول الخطاب عن «الحقيقة» ومنظومة «الكائن» يقدِّم نفسه بأنه «كلام مسايرة»، و«أسطورة» تسلك طريقها، وعند اقترابها من آراء البشر الخداعة، تُقاطَع مسيرتها بهذه الكلمات المهيبة: «هنا سأنهي خطابي، «عبارات» اليقين بالحقيقة»[26].

---

(24) Xénophane, F. 1, 13- 14 Diels - Kranz.

انظر: Miroslav Marcovich, «Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games,» *Illinois Classical Studies*, vol. 3 (1978), pp. 1-16.

لكن لا شيء يتيح لنا أن نميّز في «نشيد الإله»، كما يوحي بذلك ماركوفيتش، بين «الأسطورة» التي قد تشكل المحتوى و«اللغة»، أي التعبير الكلامي.

(25) Xénophane, F. 1, 21-22.

(26) Parménide, F. 8, 1-2; 50-51 Diels-Kranz.

وأمبيدوكليس الذي يعتبر هوميروس الفلسفة والمنتشي بغنائه الملحمي المنطلق عكس القرن، يوصي من جهته أتباعه بالإصغاء إلى «الكلمات»[27] (mûthoi) كلمات المعلّم الذي تتيح له ربة الشعر سماع كلام «الحقيقة»؛ «أسطورة» معرفة تعرف كيف تصون نفسها من فساد وخداع الآخرين[28]. وبموازاة خطاب العقل الذي تنسبه الفلسفة الأولى إلى «الأسطورة» (mûthos) أو «الكلام» (lógos) دون تفريقٍ بينهما، هناك الكلام الذي تحمله الحكايات، «خرافات» إيسوب[29]، ذاك الذي اعتدنا على تسميته «مؤلف الخرافات»، علماً بأن هيرودوتس يقدمه باسم «مختلق القصص» (logopoiós)، على غرار هيكاتيوس الذي كان يكتب في «حكاياته» عن **السلالات والرحلة حول العالم** في نهاية القرن السادس[30].

إنها شهادات كافية تنزع صفة الوهمي عن فكر البدايات الأسطورية، وتبيّن كم أن رؤية نسيج أسطوري متجانس هي غريبة عن الواقع اليوناني في العصور القديمة. بما أن «الأمور الأسطورية» متناثرة، فهي لم تتخذ أبداً المحتوى الذي يعطيه المعاصرون لـ «الأسطورة» بكثير من الاستعجال، ودون أن ينتبهوا مثلاً إلى أن هيزيودس يحكي في أعماله عن **كلام** السلالات الذهبية والفضية

---

(27) Empédocle, F. 17, 14, Diels-Kranz.

(28) Empédocle, F. 23, 9-11.

عن صعوبة الفصل الحاسم بين **الأسطورة والكلام** في أعمال أمبيدوكليس، انظر: M. Sinondon, «La Muse d'Empédocle. Patronage mythique du formes du savoir,» papier présenté à: *Formation et survie des mythes: Travaux et mémoires. Colloque de Nanterre, 19-20 avril 1974,* [organisé par le] centre de recherches mythologiques de l'université de Paris-X (Paris: Les Belles lettres, 1977), pp. 21-29.

(29) Eschyle, F. 231 Mette.

(30) Hérodote, II, 134 et 143.

والبرونزية والحديدية، ولا يروي قصة «أسطورية»[31]. إن في حكاية يتبادل فيها **الكلام** و**الأسطورة** مكانيهما بسهولة، تدخل ثورة صيادي ساموس انعطافاً هاماً، قد يكون الأول، ولكنه يحدث بسرعة قد تمثل حادثاً طارئاً لولا ما سيتوسع به كل من بينداروس وهيرودوتس في النصف الأول من القرن الخامس.

لدى الأول كما لدى الثاني، تدل **الأسطورة** على مكان فارغ، مساحة بيضاء، ولكن أيضاً على ما يشبه أرض منفى يفترسها لحرمان. وفي **تواريخ** هيرودوتس، كما في أناشيد بينداروس التي تمجد المنتصر، هناك ما يعطي **الأسطورة** طابعها، ما يميزها داخل حشد الأقوال وفي خضم الكلمات، هو ندرتها. ندرة يبلغ بها الأمر حداً يكفي لمنحها نوعاً من الهوية. ذلك أنها ترد ثلاث مرات فقط ضمن ضخامة **أناشيده** بين أناشيد ومدائح مجد المنتصرين في الألعاب؛ سادة مباريات العربات، ومصارعين، وملاكمين، وأبطال سباق أسرع من الريح، وجميعهم يشعّون تحت نور منبثق من الانتصار الذي يمجده سيد «الحقيقة». إن المديح في نوع الكورال ينطوي على مضاعفة العمل المجيد، منذ ساحات الصراع وصولاً إلى انتصار الأبطال. ويعود للشاعر الذي يمزق ستار الصمت والنسيان أن يشيّد بصوته النصب التذكاري، وأن يقيم الذاكرة الجديدة على ركائز تعود لأخرى قديمة، وذلك عبر تذكير الغافلين بشجاعة بطل أو مجد ملك أو معجزة أحد الآلهة. إن كل انتصار يتحقق في معابد الخصوم

---

(31) Hésiode, *Les Travaux et les jours*, p. 106.

هنا، وحول الانزلاق السهل الحدوث بين الكلام و«الأسطورة»، يتم بين التراجمة المعاصرين، منذ بدايات القرن العشرين، تبادل الخطاب عن منطق الفكرالأسطوري أو عن العلاقات بين الفكر الفلسفي والعقلاني وصورته النقيضة المنفتحة على ميثولوجيا مسكونة بالأصول.

يستحق التخليد في قصة تقليدية تشكل قاعدة ضرورية لإعلان الكلام الحقيقي، **كلام** «الحقيقة»[32]. هكذا، فإن رحلة فرسان الجزة الذهبية وكأس الشمس وقصر كرونوس لا تنتمي إلى ميدان «الأسطورة». وأمام فرادة **الكلام** الشعري، تكون «الأسطورة» التي تنتمي إلى الجمع، حيث تنتشر ممثلة بشكل استثنائي للإشاعة التي تهدد كلام المديح، ولصوت الرغبة الذي يشكل عائقاً أمام انبثاق «الحقيقة».

لمرتين اثنتين وفي ثلاثة مواضع، يجمع بينداروس حول عوليس كلام **الأسطورة**، وعوليس هو من عمد إلى سلب شهرة أجاكس. هناك أولاً **النيمية الثامنة**[33]، حيث كان على أشجع فرسان الإغريق استلام أسلحة أخيل؛ لقد تم استبعاد أجاكس، ابن تيلامون، في اقتراع سري جاء لمصلحة عوليس. حمل المخادع المتملق أسمى رمز للمجد، وسقط أجاكس وسيفه في غياهب النسيان. وتم ذلك ـ كما يقول بينداروس ـ بخطأ ما يسميه «كلام الوهم»، أي تلك **الكناية** (Pàrphasis) المقيتة، مولدة الخداع، والطاعون المتفشي. **كناية** تتنقل متسترة ومحاطة بقصص خداعة، **بأساطير** كاذبة[34]، مخاتلة مثل عوليس عندما يجتهد في فتنة طريدته وإيقاعها في شباكه. إن **الأساطير**

---

(32) Alathês Lógos: Pindare, *Olympiques*, I, p. 45:
يستخدم بينداروس كلمة «لوغوس» للإشارة إلى أناشيده ومدائحه الخاصة بالمنتصر، انظر: (*Olympiques*, I, p. 45; VII, p. 38; IX, 54; *Pythiques*, II, p. 123; *Néméennes*, I, pp. 51-52; III, 49; IV, 51; 116),
وتكون مهمة هذا «الكلام» هي المديح حيناً، واللّوم حيناً آخر، انطلاقاً من أفق الذاكرة أو النسيان.
انظر: Marcel Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, préface de Pierre Vidal-Naquet (paris: F. Maspero, 1967; 1973), pp. 21-24.

(33) Pindare, *Néméennes*, VIII, 39-58.

(34) المصدر نفسه، VIII، 55. انظر: Détienne, *Les Maîtres de vérité*, pp. 67-68.

التي تسير في موكب «كلام الوهم» هي قصص فاتنة؛ بطرق ملتوية، وبمسارات متعرجة لكلمات لا تتحرج من شيء، تمارس العنف على الجدارة الساطعة. هي إذاً قصص خطيرة لدرجة أنها تعمل على تحوير كلام المديح لمصلحة أشخاص غامضين ومتقلبين، اعتادوا على الظلمات لشدة رداءتهم الطبيعية. لكن بينداروس لا يكتفي، في **نيمية** أخرى هي السابعة[35]، بفضح تزييف عوليس وشهرته غير المستحقة، بل يذهب إلى حد الاتهام المباشر لسحر قصة هوميروس؛ الكذب والخداع اللذان يشكلان بطانة الكلام المغنّى في المديح الحقيقي. «لو كانت مهارة الشاعر العارفة قادرة على رؤية «الحقيقة»، لما كان أجاكس غرز نصل سيفه في صدره»[36]. إن القصة المنسوبة إلى كلام الوهم ناتجة هذه المرة عن مهارة الشاعر، تلك السارقة التي تمارس لصوصيتها عبر استخدام **الأساطير**. **أساطير** هي عبارة عن كلمات أو قصص يعرفها الجميع، ولكن بينداروس يلقي عليها تبعة كل ما يمثل الفضيحة في تراث الإغريق أو في ذاكرتهم. ويتفجر العنف في أولى **الأولمبيات**، عندما يرفض الرواية التقليدية عن وليمة طنطالوس[37]. يجري تقطيع جسد بيلوبس أشلاء ويقدم مطبوخاً على طاولة الآلهة! نعم، كان الفتى قد اختفى، وقد فتش عنه أهله وأصدقاؤه في كل مكان، لكن ما من أحد أعاده إلى أمه، إذ إن بوزيدون كان قد خطفه وانطلق به على عربته. «وبعد قليل يروي أحد الجيران الحسودين أنه قد تم تقطيع أوصاله بالسكين وألقي بها في ماء يغلي فوق النار، وأنها قد ألقيت بعد ذلك على الطاولة، حيث تقاسم المدعوون قطع اللحم والتهموها»[38]. إنها

(35) Pindare, Ibid., VII, pp. 29-44.

(36) المصدر نفسه، VII، ص 33-34.

(37) المصدر نفسه، ص 44 ـ 81.

(38) المصدر نفسه، I، ص 75-81.

مجرد إشاعة في البداية، وإنها صوت حسود، «لأن الكثير من الأشياء المدهشة، وأحياناً من أقوال البشر الفانين، يذهب أبعد من الكلام الحقيقي، من **كلام الحقيقة**[39] (logos alēthês)، أي إلى ما هو خاص بالمعرفة الشعرية فقط. ثم يتضخم حجم الإشاعة لدرجة تجعلها قادرة على تعكير **الأسطورة**، أي الكلام الأسطوري الذي يتخذ شكل صور متاهة ديدالوس، ويتزين بالكذب الزاهي الألوان[40]. يضحي أنصاباً شبيهة بالأحياء، ولكنها صور هزيلة وظلال عابرة للتمثال المتقن الذي تشيّده الذاكرة في وضح النهار.

**الأساطير** هي إذاً قصص تتخذ مظهراً مخادعاً تفسد به بريق **الكلمة** المتجذرة في صوت «الحقيقة». وهي ليست سوى وهم الحياة الأصيلة في حضورها المشع. ولا يصدر السرور والنشوة اللذان تثيرهما عن معرفة الشاعر الموثوقة، وإنما عن قول الألسنة الخبيثة. ولكون **الأسطورة** تولد من الإشاعة وتتلحف بمظهر الجماعة، فإنها تدل لدى بينداروس على القصة التقليدية السيئة؛ هي إذاً شعار ما هو خيالي ووهمي، أي ما يجب وضعه جانباً، أو حذفه من لائحة «الشهود الموثوقين»[41].

والتقسيم ذاته يعبر **تواريخ** هيرودوتس، حيث تبدو **الأسطورة** أشد تخفياً مما هي عليه في قصائد بينداروس. إنها لا تظهر هنا إلا مرتين، وسط العديد من القصص المبنية على فرادة أو ندرة ما يدهشنا ويعجبنا، هناك استخدامان لكلمة **أسطورة في** الكتب التسعة للرحالة الراوية الذي ما زال المؤرخون الأشد رصانة ينسبون إليه،

(39) المصدر نفسه، I، ص 43-45.

(40) المصدر نفسه، I، ص 46-47.

(41) المصدر نفسه، I، ص 54.

اليوم كما في الأمس، أبوة علمهم ومعرفتهم، عبر تسجيلهم في خانة الممارسات الإثنوغرافية كل الحكايات الغريبة أو القصص الخارقة التي ركز عليها زملاء لهم معروفون بصرامتهم، ولا يقلون احتراماً عمن يسمونه جميعاً «أب التاريخ». إن في البحوث الميدانية التي يجمع فيها هذا الأخير ما يعرفه لكونه شاهده أو سمعه، ودون أن يستبعد تشريحه ما سمع به أو عنه[42]، لا يقدم لنا كتابة أو رواية إلا **الكلام** (lógoi). وعندما يتطرق لموروثات مقدسة بصورة متميزة، فإنه لا يقدمها بصورة مباشرة خوفاً من تحويرها. وهو يطلق عليها تسمية **الكلام المقدس**[43] (hiroí) الذي لا يمكن للمعاصرين أن يتعرفوا فيه إلى **الأساطير** إلا من خلال التعميم[44]، وبصورة تتناقض مع معنى كلمة **أسطورة** عندما ترد في **التواريخ**.

لا يحجب هيرودوتس **الأسطورة** التي تنشد، على عكس ذلك، أن تكشف وأن تسطع في وضح النهار. إذ ليست **الأسطورة** حقيقة يجري تسريبها إلى من يتلقوا طقوس المسارة. إنها قول أو رأي يتم الدفاع عنه جهاراً نهاراً. وهي موجودة مرتين في القصص عن مصر.

---

(42) انظر: Hartog François, *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1980), pp. 271-302.

(43) انظر: Hérodote, II, 48; 51; 62; 81.

يبدو كأن مصر كانت تستحوذ حصرياً على تلك «القصص المقدسة»، وكأنه لا دخل للإغريق بها. كان يعود إليهم، في المقابل، رواية «الأساطير» التي تدور حول المصريين.

(44) J. Rudhardt, «Cohérence et incohérence de la structure mythique: Sa Fonction symbolique,» *Diogène*, no. 77 (1972), p. 46.

«الواقع أن الإغريقي يدعو الأسطورة كلاماً مقدساً (hieròs lógos). النتيجة المباشرة: تصبح الأسطورة أحد مظاهر العقل الذي يعترف اليونان، في حكمتهم، بأنه من طبيعةٍ لا يمكن أن يحيط بها التحليل المفهومي.

والمصريون، بنظر هيرودوتس، هم أكثر الناس تمسكاً بديانتهم[45] وتفرض على كهنتهم قواعد طهارة شديدة الصرامة. كما أن ممارساتهم القربانية تختلف عما لدى الإغريق، بسبب حرصهم الشديد على التضحية بحيوانات لا تشوبها شائبة؛ عدم وجود أي شعرة سوداء في جلد الحيوان، والذيل غير المشوه، واللسان الذي لا تظهر عليه أي علامة شؤم[46]. يضاف إلى ذلك أن أهالي مصر يتشاءمون من رؤوس الذبائح، إذ إنهم يصبون عليها اللعنات ويبيعونها للإغريق لكونها مدنسة، هذا إذا كان هناك سوق إغريقي أو تجار مقيمون في البلد. وتبلغ طهارة المصريين من التشدد أنه لا يباح لأي منهم، رجلاً كان أو امرأة، تقبيل إغريقي على فمه، أو استخدام سكين أو أسياخ أو طنجرة استعملها أحد هؤلاء الغرباء، أو تذوق لحم ثور، حتى وإن كان دون شائبة، عندما يكون مذبوحاً بسكين إغريقية[47]. في هذه الظروف، لا يبقى أمام آلهة اليونان إلا أن ينتسبوا لأصولٍ مصرية. والأمر نفسه ينطبق على هيراقليس الذي هو نصف إنسان ونصف إله، لكنه كان بنظر المصريين من الآلهة القدماء الذين استعارهم الهلينيون منهم بالتأكيد. وهذا التوجه هو الذي دفع الإغريق إلى بناء نوعين من المعابد لتمجيد هيراقليس، وكانوا يقدمون في النوع الأول قرابين للإله الذي يلقبونه «الأولمبي» لتكريسه ضمن آلهة الأولمب، بينما يقيمون في الثاني احتفالات جنائزية مثل التي تقام لتمجيد الأبطال[48]. في المقابل، «يروي الإغريق الكثير من الأشياء بإفراط»[49]. وذلك ما قدم لهيرودوتس مناسبة التذكير بقصة

(45) Hérodote, II, 37.

(46) المصدر نفسه، II، ص 38.

(47) المصدر نفسه، II، ص 38.

(48) المصدر نفسه، II، ص 43-44.

(49) المصدر نفسه، II، ص 45.

بوزيريس ملك مصر، المعروف لدى مستمعيه لدرجة أنه ذكرها مثلما ترد لدى اثنين من معاصريه؛ فيريسيدس الأثيني، الحكواتي[50] والمخبر الشهير في **المكتبة** «الميثولوجية» التي تدعى مكتبة أبولودور، وبانياسيس الهاليكارناسي الذي هو من أقارب هيرودوتس، والذي ألف ملحمة من تسعة آلاف بيت وضعت لتمجيد هيراقليس[51].

«ألا يقولون إنه عندما أتى هيراقليس إلى مصر، أحاط به أهل البلد تحت إمرة بوزيريس، وعصبوا رأسه بخرقٍ من قماش، وساروا به في موكب ليقدموه قرباناً لزيوس؟ ويبدو أنه قد بقي هادئاً لبعض الوقت. لكن عندما ابتدأ تحضيره كقربان في مذبح الهيكل، استحضر قوته وأهلك الشعب كله»[52]. إنه خطاب فاقد للاتزان، ولكن هذا **الكلام** يتجاوز الشطط ليصبح «أسطورة» عبثية ولامنطقية[53] (euèthē).

وهناك سببان لاعتباره كذلك. «عندما يقدّم الإغريق هذه الرواية، يبدو بنظري أنهم يجهلون تماماً صفات وتقاليد المصريين. إذ كيف يمكن لأناس تحظر عليهم شرائعهم الدينية التضحية بالمواشي، باستثناء الخنازير والثيران والعجول، شريطة ألا تكون هذه الأضاحي من الذكور وغير مشوبة بإشارة ـ وباستثناء الإوز أيضاً ـ كيف يمكن

---

(50) *FGrHist* 3 F 17 Jacoby.

(51) Victor J. Matthews, ed., *Panyassis of Halikarnassos: Text and commentary*, Mnemosyne: Bibliotheca classica Batava. Supplementum; 33 (Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1974), pp. 21-26 et 126-128.

(52) Hérodote, II, 45.

(53) المصدر نفسه، II، ص 45.

[euḗthes dè auton kaì hôde h mûthos esti tòn perì toû Hérakléos légousi...].

لأناس كهؤلاء أن يضحّوا بالبشر؟»[54] إنه لا يمكن لأشد أهل الأرض تديناً أن يكونوا للحظة مثار شبهة، فيقومون بمثل هذا الفعل الرهيب. ولا يمكن بالنتيجة أن تُقبل قصة كهذه في منظومة القيم التي يؤمن بها هيرودوتس. لذلك، يجب رفضها وإدانتها، إذ إن عبثيتها تدينها. إلى ذلك يضيف هيرودوتس مبرراً آخر يمكن تسميته «نمط تفكير وتعليل المرجل»[55]: «إضافة إلى ذلك، هل يمكن لهيراقليس الذي كان وحيداً، وكان برأيهم مجرد رجل، أن يستطيع إهلاك آلاف البشر؟»[56] إن اللامعقول يندمج هنا بغير المنطقي، حتى وإن كان لا يمكن للمنطقي أن يحدث إلا ضمن التوجه الذي نرفضه لكونه مشوباً بالخطأ والخطل.

المناسبة الأخرى التي يستنكر فيها هيرودوتس «الأسطورة» ترتبط بمنابع النيل وبفيضانه الذي يغمر الأرض خلال مئة يوم تبدأ مع مدار الصيف[57]. عندما سُئل كهنة مصر عن ذلك التزموا الصمت، ولم يقدم المخبرون أي معلومة عن طبيعة النهر، يبقى الإغريق الذين يثرثرون كثيراً حول الموضوع. ومن بين الخطابات العديدة لأولئك الذين «يريدون أن يكتسبوا شهرة المعرفة الواسعة»[58]. يختار هيرودوتس ثلاثة آراء، يبدو له أن واحداً منها فقط جدير بالنقاش. من الرأيين اللذين لاحظ «إشارة إليهما»[59] ـ والإشارة السريعة لا تفتح لهما باب ما يخلد في الذاكرة ـ هناك واحد يتهم الرياح الصيفية

(54) المصدر نفسه، ص 45.

(55) انظر: Meyerson, «Un Type de raisonnement de justification,» *Journal de psychologie*, vol. 39 (1946), pp. 336-404.

(56) Hérodote, II, 45.

(57) المصدر نفسه، II، ص 19.

(58) المصدر نفسه، II، ص 20.

(59) المصدر نفسه، II، ص 20 (*sēmēnai opposé à mnēthēnai*).

التي تعصف من الشمال الغربي، فتنفخ في النهر وتمنعه، وحده فقط، من أن يصب في البحر. أما الرأي الثاني فإنه «يدّعي تفسير حصول الفيضان انطلاقاً من أن النيل ينبع من المحيط، ذلك المحيط الذي يجري حول الأرض»[60]. إن الإشارة إلى المحيط تنم عن الطبيعة الجاهلة للتفسير الثاني؛ «إنه يتّسم، إن استطعت القول، بصفة الأمور الخارقة»[61]. وهو تفسير غريب عجيب يثير الدهشة أو الذهول، لدرجة لا تدع أي مجال لتقديم برهان يرد عليه؛ إنها قصة لا يمكن إثباتها، ولا دحضها. على عكس النظرية التي تستند إلى ذوبان الثلوج، لأن الجغرافيين الإيونيين لن يعدموا هذه المرة حججاً للرد عليها[62]. إن اتهام المحيط يعني اعتماد اللامرئي، وصولاً إلى دفع الخطاب لما وراء المظاهر، أي حكاية «أسطورة»[63]. الواقع الجغرافي يمثل هنا حجر الزاوية، على غرار معتقدات المصريين الدينية في قصة هيراقليس التي لا يمكن تصديقها. «أما أنا، فإنني لست على علم بوجود نهر محيط»[64]. إنه إذاً نتاج خرافة قد يكون مؤلفها المفترض هوميروس أو أحد الشعراء الذين سبقوه؛ إنها خرافة مكتشف اسم أو كلمة «محيط»، أي ذاك الذي أدخلها في الشعر.

لكن «الأسطورة» بالمعنى الهيرودوتسي لا تشمل بأي حال الأسماء المعطاة للقوى الإلهية التي يقوم عليها لاهوت أنساب الآلهة الذي ابتدعه الناس في مصر. إذ برأي هيرودوتس، تعود تلك الأسماء إلى جذور مصرية، وينسب مؤلف **التواريخ** إلى هوميروس وهزيودوس شرفاً وحيداً

---

(60) المصدر نفسه، II، ص 21.

(61) المصدر نفسه، II، ص 21 (thomasiotére).

(62) المصدر نفسه، II، ص 22.

(63) المصدر نفسه، II، ص 33.

(64) المصدر نفسه، II، ص 23.

يتمثل في كونهما قد رسما، بعد البيلاجيين الذين كانوا يجهلون أسماء الآلهة، صور توزيع مراتب الآلهة وكيفية تقاسم المهمات في ما بينها[65]. إن الوضع «الأسطوري» للنهر المحيط لا يتخذ قيمة إلا في داخل المعرفة الجغرافية واستناداً إلى منظومة هيرودوتس. وهو لا يشكل صدى لأي قداسة. إنه مجرد صورة «خارقة»، ولكنها محكومة بالاستثناء ومستنكرة لاعتبارها عدم معرفة وإنكاراً لما هو مرئي. أما هوميروس أو الشاعر المجهول الذي تخيَّل «المحيط»، فإنه ليس أكثر «أسطورية» من بوزيريس عندما يحتفل بتقديم أحد الغرباء قرباناً، والغريب هنا قد يكون هيراقليس. وبالنسبة إلى هيرودوتس، فإن «أسطورة» المحيط هي مجرد فضيحة، أنّى كان مكان انبثاقها، سواء في ملحمة هوميروس أو تمثال هيكاتي أو مخطوط ميليت الذي كان قد زار مصر قبل جيلين من كتابة **التواريخ**[66].

وكما في قصائد بيندراوس، فإن «الأسطورة» ليست شيئاً ملموساً في بحوث هيرودوتس الميدانية. إنها مجرد بقايا، تكون حيناً شائعة مشبوهة، أي كلام وهم، أو فتنة كاذبة، وحيناً آخر حكاية لا تصدق، وخطاباً عبثياً، ورأياً لا يقوم على أي أساس. إن «الأسطورة» ليست سوى كلمة، وحركة تشير إلى ما تنكره لكونه لا يصدق، أو لكونه مرفوضاً أو ممجوجاً. إنها صورة الآخر التي تنتجها حركة فضائحية. هي كلمة ـ حركة، جاهزة دائماً للتحرك، مؤهلة للمساهمة في كل وسيلة استبعاد. ويقدم هيرودوتس الدليل على ذلك، لكن على حسابه هذه المرة، إذ إنه سيجد نفسه في القرن الرابع متهماً بأنه «مؤلف أساطير» من قبل أرسطو، في كتابه الذي يبحث في علم

(65) المصدر نفسه، II، ص 52-53.

(66) يذكر ميليت في كتاب (*Périégèse*) دائرية نهر المحيط التي أتاحت لفرسان الجزة الذهبية عبور نهر النيل: (*FGrHist* 1 F 302 c Jacoby).

الأحياء، وهو **جيل الحيوانات**[67]: ألم يدَّع، وبالتحديد في كتاباته عن مصر، بأن إناث الأسماك تصبح خصبة من خلال ابتلاع رول الذكور، بينما يمكن لأي إنسان ملاحظة أن القناة التي تبدأ في الفم تنتهي في المعدة وليس في الرحم؟ إنها قصة خرقاء (euêthēs...logos) سوف يرددها الكثيرون بعده (tethruléménos). وسواء كانت «الأسطورة» غباء أو وهماً أو عبثاً، فإنها تشير إلى مكانٍ معيّنٍ ما هو إلا وهم الآخرين. مكان بعيد ومتحرك، ما من مشهد فيه غير توالي إنكار المعارف التي تحدده من جهتها في أفق لا معناها المفرد.

وإذ تكون الأسطورة وهم الآخرين ـ التحريضي حيناً والمضر حيناً آخر ـ فإنها تجد أهم منظّر لها في أقصى نهاية القرن الخامس. ما وراء تجوال هيرودوتس، وفي ما هو أبعد من تشريعات الكتبة الذين يدّعون العلم؛ أي في الاستقلالية المؤكدة للمعرفة التاريخية، ومع ثوقيديدس و**حرب البيلوبونيز**. إن هذا المؤرخ هو نائب عام أيضاً، لذلك نجده يطلب العقوبة القصوى، ويسعى إلى الحجر على كل فكر يشك بتواطئه مع ما يسميه «الأسطوروي». في تاريخه السلالي للوهم الأسطوري (muthôdes)، وهو تاريخ يلج أعماق الفكر اليوناني، يحدد ثوقيديدس واحدة من نقاط الفصل الرئيسية.

بالاستناد إلى عدد المرات التي وردت فيها الكلمة، نلاحظ الندرة نفسها الموجودة في **التواريخ**[68]. ولكن مقابل الاستعمال الطارئ والعابر لدى هيرودوتس، يقدم ثوقيديدس بحرصٍ شديد مفهوماً ترتكز فاعليته في هذا الميدان على مشروع صياغة تاريخ جديد. لقد كانت جماعة الحكواتيين النشيطة، المتكونة منذ نهاية

---

(67) Aristote, *De La Génération des animaux*, III, 5, 756 b 5-6.

(68) Thucydide, I, 21, 1; 22, 4.

القرن السادس، تروي الحكايات التراثية كتابة[69]. وكان هيرودوتس ينشد منح الحاضرة الإغريقية جديداً لا ينسى[70]. أما ثوقيديدس، فقد ابتدع نمطاً للممارسة السياسية. إن مؤلف **حرب البيلوبونيز**، لم يكن كاتب وقائع، ولا مسجل مآثر، ولم يكن على وجه الخصوص مؤرخاً بمفهوم القرن التاسع عشر الذي ينكب على رواية ما حدث، عبر التركيز على أنه يهتم بالماضي من حيث كونه ماضياً، أي إنه يختلف عن الحاضر الذي يشكل مكان مُساءلته. إنّ حرب البيلوبونيز التي رأى فيها «أكبر أزمة... طالت القسم الأكبر من البشرية»[71] قدمت له الأرضية المناسبة للبحوث المستقبلية. هكذا أقام ثوقيديدس ـ على قاعدة واقع بشري ثابت (tò anthrôpinon) ـ نظرية ممارسة ترتكز على مفهومي القدرة والحرب. ولا يمكن فصل مشروعه عن إنجازات العقل السفسطائي، وعن حال معينة للتأمل في الشأن السياسي[72]. وبالنسبة إلى عقلانية المؤرخ ـ المنظر، تسكن الحقيقة خطاباً مكوناً من ركائز منطقية متناسقة لدرجة تجعله يقدم وسائل العمل في الحاضر وفي المستقبل، ضمن مدى الحاضرة الذي يمكن إدراكه. إن الحقيقة تكمن في الأفعال برأي بيريكليس[73]، والتاريخ هو علم ما يفيد، حتى وإن لم تكن الحاضرة اليونانية قد رأت في

---

(69) انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(70) انظر: Robert Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, Publications of the Center for Hellenic Studies (Washington, D. C: Center for Hellenic Studies; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

(71) Thucydide, I, 1, 1-2.

(72) Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, collection d'études anciennes (Paris: Les Belles lettres, 1956), et L. Gernet, «Thucydide et l'histoire,» *Annales E. S. C.* (1965) pp. 570-575.

(73) Thucydide, II, 41, 1-2.

يومٍ ما ضرورة الاعتراف بوضعٍ مهني للمؤرخ.

إنَّ **حرب البيلوبونيز** هو تاريخ مفهومي عن الحاضر وفي الحاضر، سواء بقواعده أو بزمانيته المفصلة، وهو لا يأبه كثيراً بالماضي ولا بالموروثات. إنه لا يهتم بالأزمنة القديمة (tà palaiá) إلا ليبرهن، عبر الإثباتات والمؤشرات المنطقية، كيف يعمل نمط القدرة المتنامية الذي بإمكانه تبيان بواعث المجابهة الحتمية بين الأثينيين والبيلوبونيزيين. هناك حركية حضارات تتمحور حول أثينا تبعاً لثلاث صور؛ مينوس وسيادة كريت البحرية، أغاممنون وقوة الإغريق المتحالفين ضد طروادة، وأثينا بأسطولها والأتاوات التي تغذيه. إن السيادة على البحر تُنتج سيادة المال التي تتيح اكتساب السلطة على الآخرين[74]. وفي نهاية حديث ثوقيديدس عما نسميه «أركيولوجيا»، نراه يتخذ موقفاً معلناً بكامل الوضوح بالنسبة إلى «الأسطورة». وبالتحديد في الفصول 20 إلى 22 من الكتاب الأول، حيث يعرض مشروعه ومنهجه.

قد يكون بمقدورنا وضع ما ينتمي إلى نطاق الأسطورة تحت سلطان العقل (lógos)، بعد أن يكون هذا الأخير قد صقله وجعله يتخذ مظهر التاريخ (historía). ولكن، عندما يستخفّ الأسطوروي بوقاحة مع المعقولية، ويرفض أي اتفاق مع المنطق، فإننا نطلب من المستمعين (akroataí) أن يكونوا متسامحين، وأن يتقبلوا بأناة تلك «القصص القديمة»[75] (archaiología). ما من شيء أشد غرابة بالنسبة

(74) Romilly: Ibid., pp. 261-266, et «Thucydide et l'idée de progrès,» *Annali della Scuola Normale Superiore di. Pisa*, série 2 (1966), pp. 143-191..

(75) Plutarque, *Vie de Thésée*, I, 5.

التأريخ الذي يحذف البعد «الأسطوري» من التراث هو وسيلة، طريقة كتابة مؤرخنة تنتظر مؤرخها. De Dicéarque (F. 49 éd. F. Wehrli) à Moses I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, petite collection Maspero; 44, traduit de l'anglais par Claude Vernant- =

إلى ثوقيديدس من هذه المقدمة التي يكتبها بلوتارك في **حياة تيزيوس** التي هي أولى تلك السير الموازية، سواء من حيث لهجة الوعظ أو لجهة وضع قناع يحوِّل «الأسطورة» إلى حكاية عقلانية. ذلك أن استراتيجية ثوقيديدس مختلفة جذرياً. إذ ليس هناك إمكانية للتوافق مع ما ينتمي إلى ميدان «الأسطورة». إن ثوقيديدس يعلن الحرب على «القصص القديمة»، على **أركيولوجيا** بلوتارك الطيب. إنها حرب خاطفة تشن على خصم دون دفاع، فتفاجئه وتجبره على الخضوع لقانون المنتصر؛ صمت وسجن مؤبد. والواقع أن **حرب البيلوبونيز** يشن هجوماً على التراث المحفوظ في الذاكرة. والهجوم الذي يشنه ثوقيديدس على الذاكرة ـ بمعناها الأوسع ـ عنيف لدرجة أن آلته المفهومية، المتكيفة مع حاضر دون محفوظات، باستثناء بعض الوثائق المتمثلة في كتابات منقوشة،[76] تعمل ظاهرياً على أرضية الموروث الشفهي ذاتها.

الاعتراض الأول: إن الذاكرة مشوبة بالنسيان. وهي ليست عرضة للسهو فقط، لكنها غير قادرة على أن تستحضر، «بدقة متناهية»[77]، خطابات تسمعها لمرة واحدة. وهو ضعف يدركه ثوقيديدس بالتجربة الذاتية. خاصة عندما يتعلق الأمر بخطابات تصدر

---

Blanc et Monique Alexandre; [bibliographie adaptée par Pierre Vidal-Naquet], = nouvelle éd. revue et augmentée (Paris: F. Maspero, 1978), p. 105.

(76) انظر: R. Weil, «Les Documents dans l'oeuvre de thucydide,» *L'Information littéraire* (1974), pp. 24-32.

(77) انظر: Pierre Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, études et commentaires; 69 (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1968), p. 222, et Dietrich Kurz, *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Göppinger akademische Beïtrage; 8 (Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle, 1970), pp. 40-61.

عن أشخاصٍ يتحاورون، أو عن كلام يسمع أثناء الحرب؛ «من الصعوبة بمكان تقديم الفحوى ذاتها بكل أمانة، سواء مني، عندما أكون قد سمعتها شخصياً، أو من أي شخص ينقلها إليّ نقلاً عن هذا المصدر أو ذاك»[78]. إن الأذن خوّانة، والفم شريك لها. ولأن الذاكرة ضعيفة، فهي مخادعة أيضاً؛ إنها تختار، وتؤول، وتعيد الصياغة. وكل رواية لحدث هي محط شبهة. «إن شهود أي واقعة يقدّمون عنها روايات تختلف بحسب تعاطفهم مع هؤلاء أو أولئك وبحسب ما يتذكرون»[79]. هكذا لا يبقى أمام المؤرخ إلا أن يكون، بحضوره شخصياً، عيناً ترى كلَّ حدث دون أن ترف، أو أن يقوم بالاستقصاء لدى الآخرين بكل دقة وحذر. الارتياب مطلوب إذاً، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالأزمنة القديمة (palaiá). «في هذا الميدان، يصعب علينا كثيراً أن نصدق كل الدلائل كما ترد إلينا»[80]. هكذا شاع في أثينا مثلاً، أن هيباركوس كان طاغية عندما اغتاله هارموديوس وأريستوجيتون، علماً بأن هيبياس ـ وهو بكر أبناء بيسيستراتوس ـ هو الذي كان على رأس السلطة آنذاك. ولقد كان هيباركوس منهمكاً في تنظيم موكب الأثينيين عندما دفع حياته ثمناً لجنون المتآمرين الذين كانوا مقتنعين بأن هيبياس على علم بالمؤامرة[81]. ولكن «هناك أيضاً الكثير من الأحداث الأخرى ـ

(78) Thucydide, I, 22, 1, et Emmanuel Martineau, «Un «Indécidable» [philologique (Thucydide, I, 22, 1)»] *Les Etudes philosophiques* (1977), pp. 347-367.

عرض هذا الأخير دراسة لغوية قام بها فقيه لغوي «غير متوازن» يدّعي بأنه يحمل محمل الجد «وجود تسمية للحقيقة»، ولكنه يناشدها هايدغر، قارئ أرسطو، بأن ينصف أخيراً هذا المبتدع الأول «للتأريخ بما هو عليه اليوم» (ص 357- 358).

(79) Thucydide, I, 22, 3.

(80) المصدر نفسه، I، 20، 1.

(81) المصدر نفسه، I، 20، 2.

المعاصرة والتي لم يمح الزمن ذكراها ـ التي يكوّن الإغريق عنها أفكاراً تفتقد الدقة»[82]. مثلاً، الفكرة بأن ملوك اسبارطة يُنتخبون بدورتي اقتراع بدل واحدة، وبأنه كان لديهم ما يدعى «كتيبة بيتانيوس» التي لم توجد في يوم من الأيام. تلك أفكار مسبقة[83] يدينها ثوقيديدس لأنها لا تقوم على معطيات واقعية. ثم يضيف إلى تلك الهفوات اللامقصودة غالباً هفواتٍ أخرى تتسم بقصدٍ أوضح، وتضبط فيها الذاكرة بالجرم المشهود وهي تمارس التحليل المتحيز. في العام 430 سجل اجتياح الطاعون لأثينا. «كان السكان يموتون داخل الأسوار، وفي الخارج كان كل شيء عرضة للسلب والنهب»[84]. كانت فترة ابتلاء وذكريات. «كان الناس يعودون بالطبع إلى الذكريات، وخصوصاً إلى بيت الشعر الذي كان ـ حسب قول الشيوخ ـ يتردد قديماً على الألسنة: «ثم رأينا قدوم الحرب الدورية، حاملة معها الوباء» (loimós). والواقع أن هناك إشكالاً قد وقع، إذ إن الكلمة الواردة في البيت لم تكن «الوباء»، بل «المجاعة (limós)». لكن الرأي الذي ساد كان بالطبع «الوباء»، لأن الناس ينظمون ذكرياتهم تبعاً لما يحدث لهم»[85]. والذاكرة تزداد فقراً في حال البؤس. هذا ما يسميه ثوقيديدس في ملاحظةٍ يتوّج بها كلامه: «حسب تصوري، إن كانت قد نشبت حرب دورية أخرى بعد هذه، وإن كانت قد حدثت خلالها «مجاعة»، يكون من الطبيعي أن يعود

---

(82) المصدر نفسه، I، 20، 3.

(83) المصدر نفسه، I، 20، 4 (*tà hetmoîma*).

(84) المصدر نفسه، II، 54، I.

(85) في ذلك الوقت كان الشيوخ يبدأون أو يتابعون أعمالهم. ذلك أن «الأساطير» تلاحقهم مثل ظلهم (انظر الصفحات الأخيرة من الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وأنها تمثل تهديداً جدياً للتأريخ وللجمهورية.

البيت المذكور إلى هذه الأخيرة»[86]. يتغير حرفٌ في كلمة فتتبدل الكلمة، ثم تخترع الأذن بيتاً جديداً وينطق اللسان بقصة جديدة.

كيف يمكن الوثوق بالرواية المسموعة، خاصة وأننا نراها بأم العين تشوّه الحاضر؟ من المستحيل منحها الثقة، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالعصور السحيقة القدم، عندها يجب التزام الصمت. وهذا هو السلوك الذي ينسبه ثوقيديدس إلى الأثينيين الذين حضروا أمام المجمع الإسبارطي ليشرحوا خلافاتهم مع الكورنثيين؛ «ما الفائدة من التحدث إليكم عن أحداث قديمة إذا كانت تشهد عليها شائعات منتشرة (akoaí)، وليس ما رآه بأم العين (ópsis) أولئك الذين يصغون إلينا»[87]. أما الاعتراض الثاني، فيوجَّه إلى الأذن كما إلى الفم؛ إنه سرعة التصديق. إن الناس يفضلون «الأفكار الجاهزة»[88] على البحث عن الحقيقة. يثور ثوقيديدس قائلاً: «إن البشر، حتى وإن تعلق الأمر ببلدهم، يتقبلون دون تمحيص تقاليده التي يتم تناقلها منذ القدم»[89]. لا يمكن توجيه نقد أكثر جذرية للتراث، كونه أوالية للتناقل والتحول[90]. ولا أشد قسوة أيضاً، بما أن ثوقيديدس يهيب

---

(86) Thucydide, II, 54, 3.

(87) المصدر نفسه، I، 73، 1.

(88) المصدر نفسه، I، 20، 2.

(89) المصدر نفسه، I، 20، 3.

(90) رغم «الظروف التخفيفية» التي يحاول إيجادها هـ. فردان

H. Verdin, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition lorale,» *Ancient Society*, vol. 1 (1970).

من المؤكد أنه يوجد، في (I، 9، 2) بخصوص بيلوبس، تلطيف لقصص أولئك الذين جمعوا عن البيلوبونيز موروثات مؤكدة على ألسنة الأجيال السابقة. لكن لا يمكن لعلم الأركيولوجيا الاستغناء عن هؤلاء، إن شاء تكوين نموذج يسهل فهمه عن حاضر أثينا، ولا الاستغناء عن شهادة هوميروس لتأكيد ما يعلمه ثوقيديدس عن فاعلية نموذجه. =

بالجميع أن يتفحصوا بعناية كل معلومة، وكل حدث، وأدق لمحة قبل أن يصبحوا صدى لما يُقال، أو يصبح كل منهم «مؤرخاً» بنهج جديد.

لكن القرار الاتهامي لم ينته. إذ يجب الكشف عن الجناة الحقيقيين. الوقت للعمل إذاً: إن «الأفكار الجاهزة» تنتج الكثير من «الأحداث غير الخاضعة للرقابة»، ولكنها مع مر السنين، تنتقل نهائياً إلى جهة «الأسطورة»، إلى ناحية «الأسطوروي» (muthôdes)، حيث تدخل في نطاق ما لا يصدّق» (apístōs)[91]. ويرى ثوقيديدس أن هناك علاقة كافية بين السذاجة وما لا يصدَّق، إذ إن كلاً منهما ينتج الآخر. لكن الوضع يتعقد بفعل خطأ الشعراء (poiētaí) والمدوِّنين ـ الحكواتيين (logográphoi). إن كل ما يصعب تصديقه يصبح غير قابل أبداً للتصديق عندما يبدأ الشعراء بالغناء «مسبغين على الأشياء والأحداث جمالاً يضخّمها»، بينما ينسّق المدوّنون أحداثاً لا رقابة عليها «متوسلين إرضاء المستمِع أكثر من الحقيقة»[92].

تضحي قصص الشعراء والكتبة الخطباء مجلية كالتماثيل ومنقولة بأصوات ساحرة لا تبغي سوى إبهاج الآذان، فتستغل ضعف الذاكرة وسذاجة الجنس البشري. وهنا يكمن اعتراض ثوقيديدس الثالث على التراث المحفوظ في الذاكرة؛ وهو أنَّ «الأسطوروي» يدلّ على رائعة ينتجها حرفي ماهر في تصنيع «منتج يخلب ألباب المستمعين المباشرين»[93]. إن رفاق الشفاهة من المدوِّنين الحكواتيين والشعراء

---

Herman Verdin, «Les Remarques critiques d'Hérodote et de Thucydide sur la = poésie en tant que source historique,» *Historiographia Antiqua (Mélanges W. Peremans)* (1977), p. 70.

(91) Thucydide, I, 21, 1.

(92) المصدر نفسه، I، ص 1 و21.

(93) المصدر نفسه، I، ص 4 و 22 انظر: B. Gentili and G. Cerri, *Le Teorie del* =

يؤلفون أناشيد لمستمعين مؤقتين. والإلقاء الذي يمارسونه أمام الحشد لا يفضي سوى إلى التسريع، عبر شكل يتفاوت مظهره المؤسساتي، من وتيرة تداول الكلام الذي يجري دون أي رقابة ما بين الأذن والفم.

إنها القطيعة الجذرية، حتى مع معاصريه. في بداية التأريخ لإيطاليا وصقلية، يعمد أنطيوخوس السيراقوسي، بين 430 و410، إلى إخبار قرائه بأنه «قد كتب في هذا الكتاب ما هو أكثر تصديقاً (pistótata) وأشد وثوقية (saphéstata) بين الموروثات القديمة، وذلك وفق القصص السالفة[94] (archaîoi lógoi)». ويرى ثوقيديدس أن المفيد الذي هو الغاية الوحيدة للتاريخ الجديد، يستدعي استبعاد القصص القديمة. «إذا شئنا أن ننظر بوضوح إلى الأحداث السالفة وإلى تلك التي سوف تحصل في المستقبل، بفعل السمة الإنسانية الطاغية عليها (tò anthrôpinon)، عن تماثل وتشابه»[95]، علينا التخلي عن متعة «الأسطورة» ورفض كل التراث القائم على نمط تواصلٍ يصيب بالتشويه الجذري التفكير والتحليل التصوريين. إن **حرب البيلوبونيز** تقع «خارج الأسطورة»، فالكتاب يبدأ حيث ينتهي، بقرار من المؤلف، نشاطُ الذاكرة القديمة.

على هذا الصعيد وضمن هذا المنظور، يوجد شرخ بين ثوقيديدس وهيرودوتس. ذلك أن **حرب البيلوبونيز** تبدأ سياسة للذاكرة تعيد وقائعيّ هليكارناس إلى قائمة «المؤسطرين» العائدة إلى ما قبل نطق أرسطو بالكلمة. ويجب التشديد على ذلك، لأن ذلك التمييز

---

*discorso storico nel pensiero grecoi e la stroriografia romana arcaica* (Rome: = Edizioni dell'Ateneo, 1975), p. 25.

انظر الهامش 23.

(94) *FGrHist* 552 F2 Jacoby.

(95) Thucydide, I, 22, 4.

يطاول بصورة مباشرة وضع «الأسطورة» في مستهل القرن الرابع، سواء في علاقتها مع ما يجري تذكره أو علاقتها مع الكتابة. وقبل الضربة التي وجهها ثوقيديدس، كانت توجد ثلاث وسائل لرواية الحكايات - أي **الكلام** - وسيلة أهل البلد الذين يتذكرون أكثر من غيرهم والذين يحبون رواية حكايات قديمة أو وضع حكايات جديدة قيد التداول. وبين هؤلاء يلتقي هيرودوتس أو ينتقي من يسميهم **رواة المصادفة** (lógioi ándres)، وهم هواة تسلية بالتأكيد، أكثر من كونهم فلاحين أو عمالاً[96]. وإلى جانب هؤلاء الرواة العابرين، توجد فئة المدوِّنين - الحكواتيين الذين هم «محترفون» بدرجات متفاوتة، والذين هم نسّاخ التراث. وهم يعملون على جداول تمتد من أنساب البشر وأنساب الآلهة إلى قصص تأسيس المدن ومغامراتها المختلفة. وميدانهم الأساسي هو «الأركيولوجيا»، حسب ما كان يقال نحو عام 430[97]. أما نمط تواصلهم، فيقع في منتصف الطريق بين الإلقاء والكتابة. على غرار نمط هيرودوتس الذي يمثل الوسيلة الثالثة. التشريح، والرحلات، والاستقصاء والقيام بأبحاث، ورواية ما في الأصقاع المجتازة، والرؤية بأم العين، كلها وسائل جديدة وُضعت في خدمة مشروع يهدف إلى إقامة قطيعة جزئية مع الذاكرة التقليدية. إلى جانب المدى السياسي الجديد الناشئ في الحواضر اليونانية منذ الحروب الميدية، كان يجب إيجاد مدى آخر للتذكير؛ مدى مرتكز على المجد (le kléos) الخالد للانتصارات العظيمة والخارقة التي تحققت في المجابهة بين الإغريق والبرابرة[98]، مدى يتوحد حول

(96) Felix Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens* (Oxford: The Clarendon Press, 1949), p. 216.

(97) انظر: ص 219 - 221 من هذا الكتاب.

(98) Hérodote, I, Proème.

«الهلينية» (tò hellenikón)، أي حول ما هو مشترك بين مجمل الحواضر في مجابهة الميديين والفرس[99]. هذا هو ما يجب ألا يُمحى من ذاكرة البشر، حسب قول هيرودوتس في بداية كتاباته.

لكن، إذا كان جديد هيرودوتس الذي يستحق الذكر يهدف إلى الالتفاف على الملحمة المجيدة وحرب طروادة القديمة، فإنه لا ينفصل جذرياً عن التراث التذكاري. بل على العكس من ذلك، فقصص هيرودوتس تُدخل في نسيج ما لا يُنسى سلسلةً من الأحداث المجيدة التي تجد مكانها في المشاهد المألوفة، أو تتواجد على الطريق الذي يسلكه المستقصي عبر بقاع الأرض المأهولة. وفي كل مناسبة، يحطّ هيرودوتس الرّحال قرب أولئك الذين يرغبون ـ مثل داريوس ـ أن يخلّفوا «نصباً عن أنفسهم»، أي شيء لم يقم أحد قبلهم بإنجازه[100]. وهناك «الصروح» بالمعنى المادي؛ مشابك الحديد العائدة للمومس رودوبيس والمكدسة في معبد دلفوس[101]. والقناة التي حفرها كزرسيس عبر جبل أتوس[102]. ومتاهة الملوك الإثني عشر قرب بحيرة مويريس[103]. والتماثيل التي شُيِّدت لمجد مالكيها في مصر وأماكن أخرى[104]. إنها صروح تُروى، ويتم التغني بها مثل

(99) Hérodote, VIII, 144, par exemple.

انظر: Giuseppe Nenci, «Significato eticopolitico ed economico Sociale delle guerre persiane,» dans: Giuseppe Nenci [et al.], *La Grecia nell'età di Pericle: Storia, letteratura, filosofia*, Storia e civiltà dei gerci (Milano: Bompiani, 1979), pp. 12-16.

(100) Hérodote, IV, 166,

شؤون الذاكرة.

(101) المصدر نفسه، II، ص 135.

(102) المصدر نفسه، VII، ص 135

(103) المصدر نفسه، II، ص 148.

(104) المصدر نفسه، II، ص 110.

الانتصارات والمنجزات العظيمة؛ تلك أشياء جديرة بالتذكر، تلتقطها العين التي تتفحصها وتستكشفها، والأذن التي تستمتع بمجدها ومدائحها. ولكن هناك صروح أخرى ليست مشيدة أو قرابين مقدمة، إنما هي أعمال أو كلمات مشهورة. مثلاً، كلمة مزاح تصدر في وقت يبدو فيه أن كل شيء قد ضاع. تسري شائعة في مضيق ترموبيليبس بأن أعداد البرابرة المهاجمين غفيرة لدرجة أنها تحجب الشمس، فيصرخ ديانيكيس الإسبرطي: «سوف نحارب إذاً في الظل»[105]. ويعلق هيرودوتس قائلاً: إنها عبارة لا تُنسى. وعندما يلاحظ ميلتيادس أن أحد قادة الجيش متردِّد في معركة ماراتون، يشجعه قائلاً: «يعود إليك الآن يا كاليماخوس، أن تكون أثينا مستعبدة أو أن تحافظ على حريتها، وأن تترك وراءك - طالما بقي بشرٌ على وجه الأرض - **صرحاً** يفوق ما شيده هارموديوس وأرسطوجيتون»[106]. تلك العلامات الخالدة، يختارها هيرودوتس من بين أخرى كثيرة. لكأنه مؤرشف مهووس بواجب تسجيل كل شيء. وهو «يذكر» كل ما هو جدير بذلك. وفعل «ذكر» باليونانية يعني «تذكر» (mnēsthênai)، ويعني أيضاً «منح اسماً» (epimnâsthai)، أي أنه يعني بكل بساطة «تحدث عن». ذلك أن ذكر شيء يمثل دعوة إلى التكلم عنه. يقول عن وسيط الوحي في مصر: «لقد ذكرته مرات عديدة. وهو يستحق أن نتوسع بموضوعه الآن»[107]. وما يذكر به المؤرخ يكون عادة واسع الشهرة في التراث. أما «الإشارة» (sēmênai) فهي تختلف عن «الذكر» بكونها لفتة عابرة أو تلميحاً يصر على إبقاء الشيء خارج الموضوع. شيء لا يستحق التوقف عنده، أي إنه يشبه ما يكاد يُمحى، مثل لون متآكل أو صورة

(105) المصدر نفسه، VII، ص 226.

(106) المصدر نفسه، VI، ص 109.

(107) المصدر نفسه، II، ص 155.

تالفة، أو ما لا يعلق في الذاكرة، وذلك ما يشرحه هيرودوتس في قصيدة من **التواريخ** عندما يقول: إن أبحاثه تهدف إلى «الحؤول دون أن يمحو الزمن من الذاكرة (exítēla) ما فعله البشر»، دون اختفائه أو تحوله إلى شيء دون اسم، شيء مُغفل. والتمييز بين الأمرين جليّ وفعّال جداً في توسعه بموضوع فيضان النيل. ومن بين الشروحات الثلاثة السائدة، هناك إثنان فقط يستحقان **الذكر**: «حتى أنني لا أعتقد بأنهما يستحقان عناء **الإشارة** إليهما»[108]. ويعمد هيرودوتس إلى إغفال الثاني من «ظلال الكلام» هذه، الذي يتحدث عن المحيط، وإلى الحكم عليه بالنفي إلى غياهب «الأسطورة»[109]. أي إلى محوه من التراث بشكل ما، فعندما تعتبر «الأسطورة» غير قابلة للتصديق، توضع في خانة ما لا يجدر تذكره، وتضحي دون بريق، فتجري إدانتها بصورة عابرة.

إن ما يُشاع، وما يتم تداوله من فم إلى أذن، يتسرب إلى **التواريخ** ويتنقل فيها من قصة لأخرى. وهيرودوتس يخصِّص، إلى جانب ما رآه، مكاناً فسيحاً لما سمع به. «إنَّ ما أقصده من خلال كل ما أحكيه (lógos)، هو أن أنقل كتابة (grápheîn)، وكما تناهى إلى سمعي (akoê)، ما يقوله هؤلاء وأولئك». ذلك الرحالة يسلك على الدوام طريقاً ما بين الشفاهة والكتابة. أما ثوقيديدس فهو، على العكس من ذلك، ينخرط نهائياً في الكتابة: الكتابة المفهومية، تلك التي تتيح «رؤية واضحة» لما هو «مُكتسب إلى الأبد» (ktêma es aieí). وبدل من أن يفتش عن مستمعي اللحظة الراهنة، يتوجه إلى قارئ لا يطاله الزمن ولا المفاجآت، قارئ يقبع في مرآة الكتاب المنجز والنهائي والراسخ. وهو يعتبر أن حقيقة الخطاب الفعال،

---

(108) المصدر نفسه، II، ص 20 sēmênui opposé à mnêsthmai:

(109) انظر ص 146 ـ 150 من هذا الكتاب.

حقيقة التأريخ «المجدي»، هي حقيقة مكتوبة. لكنها أيضاً ذاكرة أخرى، ذاكرة في مأمن من الإشاعات، منقاة من تزوير وتحوير القيل والقال، وخارجة عن دائرة إغواء ملذّات السماع والإخبار.

بما أننا نقرأ ثوقيديدس، علينا هنا أن نروي حكاية نيقياس، ورسالته إلى الأثينيين، وتحميسه الغريب لهم قبيل الهزيمة[110]. ذانك هما حدثان من حملة صقلية، يعمد من خلالهما مؤلف **حرب البيلوبونيز** - وبمناسبة الحديث عن القائد العسكري ذاته - إلى الاعتراف بمقته لـ «الأركيولوجيا»، ويعلن بتشدد عقيدة العقل الكتابي. في صيف العام 414، شاء نيقياس أن يطلع مجلس أثينا على الصعوبات التي تعانيها الحملة العسكرية. وقد عُهد بتقريره المسجل كتابة، إلى أشخاص موثوقين تمّ تزويدهم بالتعليمات[111]. كان لتلك الرسالة صبغة فريدة، إذ يذكّر ثوقيديدس بأن نيقياس كان معتاداً على نقل الأحداث واحداً واحداً، عبر إرساله مبعوثين عن طريق البحر[112]. وكانت كتابة رسالة «تمثل في نظره الوسيلة الفضلى لدفع الأثينيين، بعد اطّلاعهم على رأيه الدقيق وغير المحوَّر على لسان رسول، إلى اتخاذ موقف قائم على الحقيقة الخالصة»[113]. بعد مساءلة مبعوثي نيقياس - وكان فصل الشتاء قد بدأ - [114]، عمد

---

(110) تحليل ملفت لـ (d'O. longo): Privitera Aurelio, «Scrivere in Tucidide : communicazione e ideologia,» in: Privitera Aurelio, *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, Filologia e critica. Università di Messina, Facoltà di lettere e filosofia. Università di Urbino, Istituto di filologia classica; 25, 2 vols. (Roma: Ateneo and Bizzarri, 1978), pp. 519-544.

(111) Thucydide, VII, 8, 203.

(112) المصدر نفسه، VII، ص 1 و8.

(113) المصدر نفسه، VII، ص 2 و8.

(114) المصدر نفسه، VII، ص 10.

الكاتب المسؤول إلى قراءة الرسالة أمام المجلس. كانت تلك وسيلة غير معهودة لأسباب يستعرضها ثوقيديدس؛ لقد كان نيقياس يخشى «أن يعمد مبعوثوه، بفعل عدم الأهلية الشفاهية أو بضعف طارئ في الذاكرة أو بسبب رغبة ما في خداع الشعب قد تنشأ وقت الكلام، إلى عدم عرض الأشياء بالدقة المطلوبة»[115]. الذاكرة ليست إذاً ضعيفة وحسب، بل إن الكلام هو عرضة لإغواء اللذة. في **حرب البيلوبونيز** نجد الكلمة متهمة على الدوام بالبحث عن إشباع شهوتها[116]. ولا يوجد هناك إلا استثناء وحيد؛ بيريكليس، الذكاء في السلطة، «الوحيد الذي كان قادراً على التوجه إلى مجلس دون أن تكون غاية كلامه استثارة الرضى»[117]. إن الاستسلام للذة يعني، في نظر ثوقيديدس، نسيان مصلحة الحاضرة والرضوخ لمحرك لاعقلاني واعتماد خيار الحال الراهنة»[118]. يجب إذاً أن تكف اللذة عن التدخل في قرارات الحاضرة، كما في كتابة التاريخ. وتنتهي رسالة نيقياس بمديح الكتابة لكونها لا تتأثر بشبق الفم والأذن: «لقد كانت لدي بالتأكيد أخبار أشد إمتاعاً أطلعكم عليها، ولكن ليست أكثر فائدة... كما أنني في الوقت ذاته أعرف طبائعكم، فأنتم توّاقون إلى لغة تثير لديكم قبل كل شيء متعة سماعها (tà hêdista akoúein)، ولكنكم تفتشون بعد ذلك عن الجناة عندما لا تستجيب تتمة الأحداث للكلمات. لذلك، وجدت من الأضمن أن أعرض

---

(115) المصدر نفسه، VII، ص 2 و8.

(116) انظر: Joachim Latacz, *Zum Wortfeld «Freude» in der Sprache Homers*, bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge; 2. Reihe; 17 (Heidelberg: C. Winter, 1966), pp. 174-219.

(117) Thucydide, II, 65, 8 (Hédomé).

(118) J. De Romilly «La Condamnation du plaisir dans l'oeuvre de Thucydide,» *Wiener studien*, vol. 79 (1966), pp. 142-148.

الحقيقة أمام أعينكم»[119]. البصر بديلٌ عن السمع. ومقابل التشريح المطلوب من المؤرخ يبدو ـ في ظل الكاتب الموثّق الذي يقرأ بصوت عال رسالة نيقياس ـ أن القارئ الصامت هو وحده الجدير بصرامة **حرب البيلوبونيز**.

إن أفضل شيء للذاكرة هو إذاً ما يناسب المرأة: أن تجهد لجعل الناس يتحدثون عنها أقلّ ما يمكن. الصمت، أو قد يكون الأفضل من ذلك عدم الوجود إطلاقاً. وهناك مظهر مهذار في ثقافة الكتاب الأولى، كما يؤكد ثوقيديدس: عندما ينفعل الكتاب في وجه أهل البلد ويُكثر من الهذر، وعندما يدفع ذاكرتهم إلى الثرثرة، ويروي الموروثات السائدة عن الماضي، دون أن يعمد إلى نقدها! مع أنه من الضروري التعايش مع شر لا بد منه، تحت طائلة تشويه «الطبيعة البشرية». إن في نظرية المواصفات الذهنية للناس الأقوياء، نجد الذاكرة، ولكنها تلك التي تسيطر على الخوف، وتسمح بتطبيق الأمثولات الملقَّنة[120]. إنها تخدم المعرفة العملية والتقنية (epistêmē)، وتساعد الفكر (gnômē) في تحليل الموقف تحليلاً كاملاً[121]. إنها نشاطٌ تذكري يخضع لرقابةٍ مطلقة، ويُعهد به إلى سياسات لا يرقى إليها الشك. وفي ما عدا ذلك، فإن الحاضرة عندما تدعى أثينا، تعتبر الذاكرة من النوافل، إلا إن كانت على علاقة بـ «الصروح» أو«النصب التذكارية». وبيريكليس هو من يقول ذلك في

(119) Thucydide, VII, 14, 4.

(120) المصدر نفسه، II، ص 4 و 87.

(121) Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, pp. 229-230 et 304-310.

في ما يتعلق بالذاكرة والمناسبة، انظر: Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire* ([Paris]: Union générale d'éditions, 1980), pp. 156-167.

احتفال تأبيني: «إن أثينا هي الوحيدة بين الحواضر الحالية التي تبدو لدى الاختبار أعلى من شهرتها (akoē)...؛ لقد أرغمنا كل بحرٍ وكل برٍّ على أن ينفتح أمام إقدامنا، ولقد خلّفنا في كل مكان صروحاً لا تفنى (mnēmeîa...aîdia)، وذكريات عن الآلام والمنجزات»[122]. تلك ليست مبانٍ زائلة، بل هي أفعال وخيارات وقرارات. وحقيقة الأفعال[123] (érgōn... alētheia) من القوة، بحيث إنها «ليست بحاجة لهوميروس يمجدها ولا لأي شخص قد تُلقي كلماته فتنتها في اللحظة الراهنة، وإنما هي بحاجة لمن تعاني تحليلاته من حقيقة الأحداث»[124]. والذين سقطوا في ساحة الشرف كانوا يعرفون بأنهم عندما يقدمون أجسادهم للحاضرة، فإنهم سوف ينالون «تقريظاً لا يفنى وضريحاً سوف يكون الأعظم»[125]. لكن ضريحهم الحقيقي، على غرار أضرحة الرجال العظماء الذين تستقبل رفاتهم الأرض بكاملها، هو محفور في أعماق الذاكرة قبل أن يُعهد به للنصب، ويتم تسليمه للنقوش المكتوبة[126]. إنها ذاكرة مضبوطة بدقة على حقيقة الأفعال، ويعاد تنشيطها باستمرار بفعل أفكار وأفعال الحاضرة التي هي دائماً على صواب[127]. ذاكرة يمكنها التخلي عن

---

(122) Thucydide, II, 41, 3-4,

عن مسائل خطب التأبين أو «الموت الجميل» لدى الإغريق، انظر: Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, civilisations et sociétés; 65 (La Haye; New York: Mouton; Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1981).

(123) المصدر نفسه، II، ص 2 و41.

(124) المصدر نفسه، II، ص 4 و41.

(125) المصدر نفسه، II، ص 2 و43.

(126) المصدر نفسه، II، ص 3 و43. (الذاكرة غير الكتابية).

(127) المصدر نفسه، II، ص 2 و43.

«سيبقى مجدهم ماثلاً في الذاكرة على الدوام، في كل مناسبة تصدر عن قول أو فعل».

الإشارات المنقوشة كونها علامات صرحية، لكونها تتموضع فوراً ما وراء السماع ـ القول، أنّى كان مصدره، ومن أي مصدر كان انبثاقه المتجدد.

هذه الذاكرة غير المشوبة بالمخاطر أو السهو هي على نقيض ما ينتج عن سوء حظ نيقياس ذاته، عندما وقع هذه المرة ضحية كلام يفتقد اللياقة. ولنحكم على ما حدث: كانت حملة صقلية على وشك الانتهاء، إذ كان الأثينيون مطوقين. وكان الحلّ الوحيد هو بدء المعركة في البحر، ولكن في ظروف تنبئ بالكارثة، وكان نيقياس مريضاً ويائساً. لقد أدرك أن الخطر داهم، وأنه مهزوم لا محال. وشعر بأنه لم يعد يسيطر على أفعاله، وبأنه يتصرف بطريقة غريبة. إذ بعد أن أنهى ذلك القائد الكبير خطبته الحماسية، وبدل أن ينصرف إلى العمل، إذا به يستأنف كلامه، ولكن بتخبط شديد. «قال في نفسه، مثلما يحدث في لحظة القرارات الخطيرة، بأنه ما زال أمامه شيء يفعله، وبأنه لم يقل للرجال كل ما يتوجب قوله، فأخذ ينادي بصفة إفرادية كلاً من قادة الأسطول، ذاكراً اسم كل منهم مع اسم والده وقبيلته: أخذ يثير لدى كل منهم الشعور بالواجب، ويذكره بضرورة الحفاظ على مجده الشخصي إن كان موجوداً، أو بإنقاذ ألق مآثر آبائه وأجداده في حال وجودها؛ وكان يحدثهم عن وطنهم الحر على الدوام... ثم يضيف في النهاية كل ما يمكن أن يقال في لحظة حاسمة دون خشية الوقوع في هذرٍ لا طائل منه (archaiologeîn)، وفي كلام يكرره الناس بطريقة آلية في كل مناسبة: فيدور الحديث عن النساء والأبناء والآلهة، وغير ذلك مما يفترض أنه مفيد قوله في لحظة القلق»[128]. كانت تلك لحظة سقوط الإمبراطورية الأثينية،

(128) المصدر نفسه، VII، ص 2 و69.

لحظة نهاية القوة البحرية للحاضرة العظيمة، وكان نيقياس يهذر. لم يستخدم ثوقيديدس مصطلح «أركيولوجيا» سوى مرة واحدة، ولكن هذا الاستخدام الوحيد يكفي لإرساء المفارقة التي تعود بتسمية كهذه إلى الفصول الأولى من **حرب البيلوبونيز**. إن ثوقيديدس يختار بعناية فائقة كلمة «يهذر» في مكانٍ كان معاصرون له آخرون ـ خاصة أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «مؤرخين» مع أنهم ليسوا أكثر من «حكواتيين» ـ يستخدمون فيه عبارة «خطاب عن التراث»[129]. إن الثرثرة الكلامية لدى قائدٍ خرف ترسم شرخاً يكشف عن الوجه الآخر للذاكرة التي تحركها خلفية مزدوجة تضم السياسي والتاريخي، أي خلفية العالم اللاعقلاني لـ «الأسطوروي».

منذ عصيان الجزيرة ووصولاً إلى الثرثرة الهاذية لقائد جيش سُدَّت في وجهه السُبل، لا يكف الوهم الأسطوري عن التنامي بين الإغريق. لكن ما يقوّيه ويوصّله إلى النضج الكامل، هو إلى حد بعيد إقدام ثوقيديدس. إذ لم يعد هناك شيء مشترك بين مؤرخ الأسباب ورواة القصص، مع الحكواتيين وأشباه الشعراء. ولتحديد ميدان المعرفة التاريخية الجديدة، يعمد ثوقيديدس إلى وضع سياج حول منطقة «الأسطورة»، على امتداد الخط الموصل ـ رغماً عنه ـ بينها وبين منطقة الذاكرة. ولكن، بسبب حيلةٍ يمارسها هذا الجدار العازل تتسبَّب في محاصرة من يقوم بتشييده، وفي غفلة منه، فإن **حرب البيلوبونيز** ترسم نهاية التاريخ المنقى والمبعثر لـ «الأسطورة»، لتلك الأسهم النارية التي يتسلى بها هيرودوتس، أو ذلك المكان المحدَّد الذي يلقي عليه بينداروس حرماً مؤقتاً بين فترة وأخرى. هكذا أضحى كلام الآخرين إمبراطوريةً تستوطنها خرافات مرتحلة، وتعبُرها قصص

---

(129) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

بربرية، وتجتازها بكل حرية هبّات ذاكرةٍ تلقّحها الريح، ريحٌ من كلام هي نفسها كلامٌ من ريح. إنَّ «الأسطورة» هي دائماً بقايا، لكنها بقايا تتحول إلى مكبٍّ هائل تلقى فيه نفايات ناتجة عن حماس مؤرخ مهووس بالنظافة، فتتكون منها أكوام عارمة؛ كل ما يُحكى شعراً أو نثراً، بما في ذلك الشعراء والمدوِّنون ـ الحكواتيون. وعندما يتحدث ثوقيديدس عن الأعمال الخيالية، التي يرسمها الشعراء ويرويها الحكواتيون لتسلية الآخرين، فإنه يتحدث لغة فونتينال نفسها في عصر التنوير[130]، مع فارق أن التاريخ العقلاني للقرن الرابع لا يسعى إلى إضاءة دروب الضلال منذ أوائل البشر وحتى أواخر القصاصين. كما أنه لا يهدف إلى الشرح أو الفهم من الداخل، وهنا يلتقي ثوقيديدس مع مؤلف **منشأ الخرافات**. إنَّ الذاكرة القديمة مصدر تهديد من جميع النواحي، لذلك يجب التخلّص من سلطانها القوي، ويجب إبعادها عن الهيئة السياسية. إنَّ التنوير التصوري لم يلتفت إلى الوراء إذاً من أجل جعل قصص «قال الراوي» مقروءة. إذ ليس هناك من مكان لأي تأويل قد يعمد إلى تبيان استخدام إيجابي لـ «الأسطورة». تماماً كما يجب أن يُنقّى الدين «التوحيدي» من كل أثر أسطوري، وهذا ما حلم به مبشرو «جمعية الكلمة الإلهية»، لأن نظام الأدلة الذي يعتمده ثوقيديدس لا يمكن إلا أن يؤكد نفسه مباشرة «خارج الأسطورة» (mḗ muthôdes)، أي أن يكون طاهراً ونقياً، لا تمسّه أيُّ خرافة أو أي مظهر خارق، حتى ولا أي ظلٍّ لها.

«الأسطورة» عالمٌ مغلق ومعتم، يجب أن تتوه فيه إلى الأبد الخرافات القديمة. وهي إذ تتوقف عن كونها مكاناً معيناً غير موجود على أي خريطة، تتحول إلى مجرة يتمازج ضمنها في ليلٍ واحد

---

(130) انظر مطلع الفصل الأول من هذا الكتاب.

«الأركيولوجيون» والشعراء، وآخرون هم أكثر عدداً منهم. هذا ما قرره المؤرخ المستوحد الذي سعى، لكي يميز نفسه عن فئة المدوِّنين - الحكواتيين المحتكين بالكتابة، إلى التذكير الدائم بصفته كاتباً محلّفاً[131]. وهي صفة تشكل صدى للقب «مدوِّن مشاريع القوانين»[132] الرسمي، ذلك اللقب الذي قد يكون اصطبغ بلون المستند المكتوب الذي كان معروفاً في القانون التجاري للقرن الرابع: العقد (suggraphê)، الذي ينص صراحة على آليات تنفيذه[133]. «تطبيق» (prâxis) الكتابة التي تضمن «ما تم الاستحواذ عليه نهائياً» والتي تُشرّع بحكم طبيعتها البصرية استبعاد كل ذاكرة «تأثيرية»، خاصة تلك المعتمدة على السمع، الذي هو أشد الحواس رهافة، حسب قول ثيوفراست[134].

---

(131) Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, p. 167, [n. 1]: au lieu *d'historía* et *d'historeîn*.

(132) [Thucydide, VIII, 67, 1].

(133) انظر: Georg Busolt, *Griechische staatskunde*, 3rd rev. ed. (München: Beck, 1920), vol. 1, pp. 70-78 and vol. 2, pp. 460-462.

Platon, *Les Lois; Livres I-II*, collection des universités de France, texte établi et trad. Par Edouard des Places; introd. de Auguste Diès et Louis Gernet (Paris: Les Belles lettres, 1951), CLXXXV-VI.

هناك علاقة اشتقاقية بين «العقد (Suggraphé)» الذي هو تعهد مكتوب، وبين «التدوين» (Prâxin) في كتاب **القوانين**.

(134) Téophraste, F. 91 Wimmer.

IV

# ابتسامات التأويل الأول

يستحسن تذكير من يذهب إلى الصيد من دون أن يخشى انتقام طريدة وَجِلة بأنه في الربيع، قبل أن يعكر أريج الأزهار حاسة الشم لدى الكلاب، يكون أثر الأرنب جلياً ولكن متشابكاً[1]. ليس بفعل الحيلة التي تدفع الأرنب عندما يخشى أن يُصطاد إلى الانسحاب عبر المسالك نفسها، عامداً إلى جعل قفزاته متداخلة، وإلى «إدخال الدروب ضمن الدروب»[2]، ولكن لأنَّ الأرانب تتزاوج في هذا الفصل «تتجول ضمن جماعات... تسلك دروباً متشابهة»[3]. ومهما بلغت حيرة صياد «الأسطورة» في الخيار بين الحيلة واللذة المتجوِّلة، فهو لن يندهش في بلد البدايات، وفي هذا الفصل من «التاريخ»، عندما يجد أن الدروب «الناصعة»، بحسب تسمية **فن الصيد**، تتداخل مع دروبٍ أخرى ملتبسة وصعبة التبين لدرجة أن أثرها، حسب

(1) Xénophan, *L'Art de la chasse*, collection des universités de France, texte établi et traduit par Edouard Délebecque (Paris: Les Belles lettres, 1970), vol. 5, pp. 5-6.

(2) المصدر نفسه، V، ص 20.

(3) انظر الهامش 1.

العبارة التقنية لدى الصيادين، يبدو ممحياً. وسيكون أكثر دهشة عندما يكتشف أن طرائده قد اختارت مأواها في أماكن وهمية.

إنَّ الدرب المستقيم والطويل الذي يصل ما بين «أهل الأسطورة» ومحظورات العقلانية التأريخية، يتداخل مع مسلك متعرج وأضيق في الزمن الذي يختلط فيه صوت الفلسفة الأولى مع خطاب التأويل، أي عندما يتقاطع هذا الأخير مع واحدة من بدايات كتابة التاريخ أو التواريخ. إنه مسلك تصعب رؤيته، لأنه يتعرج بين كزينوفانيس فيلسوف إيليا، وهيكاتيوس ناسخ وقصاص ميلاتوس. ولأنَّ كلمة «أسطورة» غائبة عنه بشكلها الجلي، ولكنها ممكنة التبين خلف مرادفات عديدة تفتح وتعبّد ميدان التراث. وهو تراث تتم مُساءلته بشكلٍ عنيف أحياناً، ويتم توظيفه أيضاً من قبل أولئك الذين يكتبونه وهم يُسائلونه، مع القيام بتعديله باستمرار. ويتم تعديله هذه المرة حسب طرائق التأويل وتبعاً لممارسات الكتابة الجديدة.

وعلى الرغم من أن ثوقيديدس كان قد أعلن استهجانه الشديد سلوك دروب الأسطورة، فإنه لم ينل أيَّ مكان ـ وإن متواضع ـ في سجل الرواد الذي وُضع في القرن التاسع عشر. والواقع أن عنفه الكلامي الذي هو عقدة ثعابين العقل، لا يعطي عنه فكرة بأنه أحد أولئك «الرجال الأتقياء والمتنورين» الذين اختبروا ألم الطلاق بين الأخلاق الضرورية للدين والقصص الماجنة التي يحملها التراث. لقد كانت الفلسفة قد أعلنت قبل قرن كامل قدوم فكر صارم، أي الفكر المتواصل نفسه منذ غضب فيلسوف إيليا وحتى الصرامة الحازمة في كتاب **الجمهورية**. ولقد يمَّم علماء الأسطورة الحديثون شطر الفلاسفة اليقظين ليأخذوا عنهم التعليمات، موجهين بثقة كبرى المعرفة الجديدة لعلم الأساطير على خطى الأقدمين التي يُعاد اكتشافها. إنَّ أول أولئك الرجال «المرهفين والمرفهين» هو كزينوفانيس، الفيلسوف

والشاعر القادم من آسيا الصغرى إلى بلاد الإغريق الكبرى، والذي يحمل كل ضمانات التقوى العقلانية. ذلك دون انتظار وقت نضوجه الذي يحدده قصر نظرنا التوقيتي نحو سنة 530 قبل عصرنا. مع كزينوفانيس، بدأ نقد تواريخ القبيلة، وهذا أمر جديد. وكان ذلك بجرأة، وبلهجة لفتت كامل انتباه فرانز ـ ماكس مولر ومعاصريه. «لقد أسبغ هوميروس وهزيودوس على القوى الإلهية كل ما لدى البشر من وضاعة وخسة؛ السرقة والزنى والخيانات المتبادلة»[4]. والقضية هي أخطر من أن تكون خصومة تافهة بين شاعر من القرن السادس وسابقيه المحاطين بهالة من المهابة. إن هوميروس وهزيودوس موجودان هنا على رأس جمهرة من القصص الشديدة الفضائحية والمدانة هي الأخرى. وكزينوفانيس يتخذ موقفاً حاسماً عندما يعمد إلى مديح الذاكرة الجيدة: «إن من يستحق المديح من بين كل البشر هو ذاك الذي يحافظ بعد أن يشرب على مظهره النبيل، ويستخدم ذاكرته وقوته لغايات أخلاقية. هو ذاك الذي لا يتغنى بمعارك العماليق، ولا بالصراع بين العمالقة والقنطورات، تلك الكائنات الخرافية التي اخترعها القدماء (plásmata tôn protérōn)، ولا بعنف الثورات (stáseis)، لأنها دون طائل. وعلينا التمتع بحسن نية دائم تجاه الآلهة»[5]. لقد ولّى زمن اللهجة العدائية، والنغم الطاغي على هذا الكلام الرصين يسمو في قاعة مأدبة، نجد وصفها في القسم الأول من المرثاة التي ينشدها كزينوفانيس. هل هي الوليمة التي تُقام على شرف الجدل الفلسفي[6]؟ إن الأرض طاهرة، ونقية هي الأيدي

---

(4) Xénophane, F. II Diels- Kranz.

(5) Xénophane, F I, 19-24 Diels- Kranz.

أعتمد هنا، مع بعض التعديلات نسخة: Jesper Svenbro, *La Parole et le marbe: Aux Orignes de la póetipue grecque* (Lund: [s. n.], 1976), p. 103 et note 137.

(6) انـــظـــر: J. Defradas, «Le Banquet de Xénophane,» *Revue des études* =

والكؤوس. وفي الوسط، تُجلِّل الأزهار المذبح: ما من بقعة دم، ولا رائحة دهن، ومن أعماق القاعة يتصاعد عطر البخور[7] على غرار بهو آخر قائم فوق الأول، لإمداد الاحتفال بمعرفة جديدة، دون ظهور أي تخلٍ عن العالم، أو عن الحاضرة، أو عن المنجزات. ذلك أن الأمر يتعلق لدى كزينوفانيس بالحكم الجيد (l'eunomíē)، وبالإدارة الداخلية للمدى السياسي. إن حكمتنا، ومعرفتنا، هي أهم من قوة الخيول والرجال»[8]. إنها هي التي تغني كنوز الحاضرة، وليس الانتصار الرياضي بالركض إلى ينابيع بيزا؛ هذه «سعادة خاطفة» يرنو إليها شعب لا يتمتع بالحكم الجيد[9]. إن الفيلسوف هو الذي يجب أن يتغذى في مضافة بروتانيون، وليس المنتصر في ساحة الحرب أو حلبة المصارعة الذي هو صورة مصغرة عن الشاعر الجوال[10]، عن المتغنين بانتصارٍ سخيف محقق في الأرض الهلينية، من الأولمبيا إلى أقل الحواضر شأناً. إن «الصوفيا»، حكمة القدماء مع ذاكرة العنف والحروب الكافرة، هي الخصم وعدوّ الداخل، وما يهدد إدارة الحاضرة ونظام العالم، نظام الكون الذي يضحي الفيلسوف رسام خرائطه الوحيد.

العماليق والعمالقة والقنطورات؛ إنها مخلوقات من تراب ونار، ومحاربون دائمو الشباب، ومخلوقات هجينة دائمة النهم للحم النيء، إنها صورٌ ترمز إلى العملقة (l'húbris)، و«نغولة» طالما تغنى بها التراث

---

*grecques*, (1962), pp. 344- 365, and Miroslav Marcovich, «Xenophanes on = Drinking-Parties and Olympic Games,» *Illinois Classical Studies*, vol. 3 (1978), pp. 1-16.

(7) Xénophane, F. I, 1-12 Diels- Kranz.

(8) Xénophane, F. 2, 11-12, Diels- Kranz.

(9) Xénophane, F. 2, 20-22.

(10) Xénophane, F. 6, 15.

الملحمي والتصويري الذي لا يتوانى عن مديح العنف والتمرد[11]. ولا يقيم كزينوفانيس أي تمييز بين «الأناشيد الثورية»[12] وخوارق العماليق أو القنطورات. إن التراث واحد، وهو يجمع بين الثورات الحالية والدسائس المتبادلة بين الآلهة في الماضي. هكذا يُستدعى أشخاص مجهولون منتشرون بين جدران المعابد والأغاني المنسية، ويتجمعون تحت اسم هوميروس وهزيودوس، قائدي جوقة حكايات القبيلة. لكن كزينوفانيس لا يبغي الإشادة بهما لكونهما قد منحا الإغريق سلالات أو منظومة إلهية، مثلما سيفعل هيرودوتس. ألم يعمدا إلى رسم صور آلهة تسرق وتكذب وتزني؟ من بين هذين المتآمرين، يُعدُّ شاعرُ **الإلياذة والأوديسة** هو المذنب، لسبب يتحدث عنه كزينوفانيس؛ «منذ البداية، يستمد الإغريق معرفتهم من هوميروس»[13]. ليس هوميروس الكاتب المتمتع بحقوق حصرية على «أعماله»، وإنما اسم العلم الذي يشير إلى نمط وجود وتجوال وتأثير عدد من القصص داخل المجتمع الإغريقي[14]. والمؤكد جزئياً أنَّ هوميروس هو الذي كان يُقرأ في الأماكن العامة «حرفاً حرفاً»، في أثينا أولاً، ثم في سرقوسة، حيث أدخله الشاعر الجوال قينيتيوس نحو 504[15]. ولكن، إضافة إلى تلك

(11) حتى وإن كان العمالقة قد هزموا، مثل العماليق، على يد الأولمبيين الذين فرضوا نظام العالم على إفراط أعدائهم. انظر: Francis Vian, *La Guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, études et commentaires; 11 (Paris: C. Klincksieck, 1952), pp. 286-287.

(12) انظر: Svenbro, *La Parole et le marbe: Aux Orignes de la póetipue grecque*, p. 104.

انظر الهامش 138.

(13) Xénophane, F. 10 Diels- Kranz.

(14) انظر: Michel Foucault, «Qu'est ce qu'un auteur?,» *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 3 (1969), pp. 73-104.

(15) انظر: Svenbro, Ibid., pp. 81- 82.

القراءة التي جمدتها الحاضرة عندما وضعته مكتوباً في صلب نظامها التربوي (paideía)، وفرضته بالنتيجة على المربين المولجين بتعليم القراءة والكتابة للخاصة، يضاف التأثير الذي مارسه هذا الاسم على الكمّ الهائل من الحكايات المغفلة جزئياً أو كلياً والتي يعرفها جميع الناس، وعلى روايتها على الدوام والحفاظ عليها حية أمام العيان، عبر الرسم على الأواني ومختلف الأشكال المنقوشة، من نحت الأفاريز إلى مداخل البيوت. وتلتقي عصابات القنطورات وجماعات العمالقة مع قوى الأولمب، ويظهر العماليق في ظل الآلهة القديمة المخدوعة. ألا يتمثل الإلحاد في الاعتقاد بأن أحد آلهة الأولمب يتحكم بالآخرين كونه طاغية[16]؟ وماذا نقول عن تلك الآلهة المشكلة على هذا النحو، غير أن لها هيئة حصانية قد تسبغها عليها أحصنة ماهرة بالرسم أو صقل الرخام[17]؟

أياً تكن الطبيعة الحقيقية لتلك «الصوفيا» المندرجة في مدى الحاضرة، فإن كزينوفانيس فيلسوف إيليا، يهاجم بعنف السمة الفضائحية للذاكرة القديمة. إن التراث الساري في الحاضرة ـ سواء جاء من هوميروس أو من مكانٍ آخر ـ يهدد مثل الآكلة (الغرغرينة) الجسد السياسي بكامله. ومن دون تدخل مباشر، لا مجال لحكم جيد، ولا «لإدارة» (d'eunomíē) ممكنة. يجب إذاً تخليص الحاضرة من الحكايات القديمة. وصورة الاستبعاد التي يرسمها خطاب كزينوفانيس بين لعنة الحديد ومديح الذاكرة الجيدة، تتبع بأمانة خطوط «الأسطورة» العامة مثلما تنبثق في الوقت نفسه عند منعطف نشيد أناكريوني[18]. هناك منهج هدم واحد يعمل في الحروب الأهلية

(16) انظر : Xénophane, 21 A 32 Diels- Kranz.

(17) Xénophane, F. 15 Diels- Kranz.

(18) انظر بداية الفصل الثالث من هذا الكتاب.

التي تمزق الحاضرة، وفي الخداع المتبادل بين الآلهة، والحروب ما بين العماليق، وإفراطات القنطورات. والعنف الثوري يتغذى من «مصاهر القدماء». وبصورة معكوسة، ما زالت خرافات الماضي تغذي اليوم كلام الغواية الذي يتعرف فيه إلى أنفسهم «أهل الأسطورة»، مثلما كان يقال في ساموس، سواء كان اسمهم هوميروس أو هزيودوس، أو تسللوا إلى الإغفال ضمن «معركة بين العمالقة».

تؤسس تقوى كزينوفانيس العقلانية لصرامة مطلقة. وفي الرفض الجذري الذي تتصدى به الفلسفة الأولى للثقافة التقليدية التي ينشرها «أهل الأسطورة»، يتكثف ـ بصورةٍ ما ـ كلُّ تاريخ المسيرة الأولى بين الكلمة ـ الفعل المنطلقة من ساموس والانغلاق الغضوب الذي تقرَّر عشية **حرب البيلوبونيز**. والمؤكد أن كزينوفانيس كان يود المشاركة في المشهد المخصَّص لفيثاغوراس في مسرحية (catabase) من العهد الهلنستي؛ «روح هزيودوس التي تصرخ لكونها موثقة إلى عمود من فولاذ، وروح هوميروس المتدلية من شجرة محاطة بالثعابين»[19]. إنه عقاب مُنصف لعبارات التجديف ضد الآلهة التي ألقتهم في أعماق الجحيم. ولكن عندما قرر كزينوفانيس أن يمحو من ذاكرة المواطنين الكثير من الحكايات القديمة المبتذلة، فإنه اختار في الواقع وضعاً ثورياً. ولم يلبث التصدي له أن جاء من البيئة الاجتماعية الأكثر تهديداً، بل الأكثر تعبيراً عن التمرد؛ جماعة المنشدين الهوميروسيين. وكان التصدي من القوة، بحيث أرغم فيلسوف إيليا على منافستهم عبر إلقاء، بل إنشاد أعماله الخاصة؛

---

(19) Hiéronyme de Rhodes, F. 42 Wherli.

انظر: Marcel Détienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancient*, collection latomus; 57 (Bruxelles-Berchem: [s. n.], 1962), p. 26.

هجائياته ومراثيه، وأيضاً أشعاره التي تصف تشييد كولوفون أو استيطان فيليا، وهي تتوجه بالتأكيد إلى المستمعين في إيليا.

هل هي خرافات، تلك القصص التأسيسية الكبرى؟ وهل هي ماجنة وفاحشة، مغامرات الآلهة في القصائد الملقاة في الأماكن العامة من قبل منشدين ـ ممثلين يبدون بكامل أبهتهم وسط تجمع شعبي حاشد؟ من حاضرة ريجيون في بلاد الإغريق الكبرى، كان المنشدون الهوميروسيون يردّون على كزينوفانيس. وكان تياجينوس ـ المتحدث باسمهم نحو العام 510 ـ أحد أوائل المشيدين بـ **الإلياذة**. وكانت أوالية دفاعه تقوم على ما يسميه بوروفيروس بالتورية، ويسميه أفلاطون «المعنى المُضمر» (hupünoia). وعندما يعرض هوميروس آلهة تتجابه ـ أبولون وسهامه المسمومة في وجه بوزيدون النبيل، وأرتيميس الصاخبة في مواجهة هيرا ـ لا يقصد القول بأن قوى الأولمب تتحارب وتشن هجمات ضد بعضها وتنقسم إلى فريقين متصارعين. إن «صراع الآلهة» يتخذ عنده معنى آخر، إذ يجب أن يُفهم كونه وسيلة لعرض التناقض وبين العناصر الأساسية التي تعترف بها فلسفة الطبيعة: بين الجاف والرطب، بين الحار والبارد. ولا يمكن لذلك أن يصدم غير مستمعي هوميروس المحدودي الذكاء الذين يأخذون الكلام «بحرفيته»، أي بمعناه الأول، والذين يجهلون تطور الفيزياء الجديدة، بحيث يخلطون بين الهواء وهيرا، أو بين القمر وأرتيميس[20]. ويرد تياجينوس الهجوم على أرضية خصمه، ويبين بمهارة أين وكيف يدور النقاش الذي تطلقه الفلسفة حول «الحكايات الوهمية» الأكثر شرعية والأكثر تجذراً في مدى الحاضرة

(20) Svenbro, *La Parole et le marbre: Aux Origines de la poétique grecque*, pp. 107-138.

يبيّن هذا الكتاب الفرق بين تياجينوس وكزينوفانيس ويقدم مراجع مفيدة.

الثقافي والتراثي. إن مديح هوميروس الذي يتكفل به منشدون يسعون إلى الدفاع عن مصدر رزقهم، يجري على أرضية القراءة أكثر مما في ساحة السماع. أما حجج تياجينوس، فتفترض وجود نص مركز في الكتابة، أي هوميروس الرسمي المعتمد في حواضر تعهد ـ على غرار أثينا ـ إلى منشدين بارعين مهمة إلقاءٍ عمومي لملحمةٍ تتطابق تماماً مع النمط المعتمد من قبل السلطات. ومن بين من يدعوهم هيراقليطس بازدراء «منشدي القرى»[21]، ينتقي تياجينوس العنصر المثقف، أي المنشد الذي يتكفل بالتأويل. ألا يعتبر هذا الأخير، في التراث الإغريقي، «النحوي الأول» بفعل الاهتمام الذي يوليه لاستخدام مصطلح[22] بشكل سليم، أو لمعطيات من نوع السيرة[23] تدور حول عائلة وعصر ونشاطات الشاعر، وهذا ما يصوغه بشكل قصة كتاب **حيوات هوميروس** الذي تم تأليفه، قبل نهاية القرن السادس، نتيجة حماس الهوميروسيين ما بين كيوس وساموس وأزمير[24]؟ إن تياجينوس لم يكنْ يتوجه أساساً إلى مستمعين تتأثر قلة منهم فقط بسماع قصص المعارك الدائرة بين الآلهة، وإنما إلى قراء مثقفين قد يجدون ـ لولا مادية النص المكتوب ـ صعوبة كبرى في تمييز المعنى الثاني من المعنى الأول داخل مقطع صغير من عملٍ تتطلب قراءته المتواصلة ما لا يقل عن ثلاثة أيام بلياليها.

يمكننا ـ في هذا السجال ـ تمييز حدثين يبرزان في الأفق الذي

(21) Héraclite, F. 104 Diels-Kranz.

(22) انظر: Svenbro, Ibid., pp. 110-111.

(23) انظر: Bruno Gentili and Giovanni Cerri, «L'Idea di biographia nel pensiero greco,» *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* (1978), pp. 14-15.

(24) انظر: F. Lasserre, «L'Historiographie grecque à l'époque archaïque,» *Quaderni di Storia*, vol. 2 (1976), pp. 127-130.

نحن بصدده. الأول أنه يدور حول هوميروس، بينما يستهدف نقد كزينوفانيس الذاكرة القديمة، أي كل حكايات القبيلة، وتلك إحدى الدلائل على أن هوميروس كان - في القرن السادس - لا يزال في منتصف الطريق بين الشفاهية المعممة وبدايات تعلم مقتصر على نخبة تستطيع اكتشاف ملذات المعنى الخبيء. بعد ذلك، وهذا هو الأمر الأهم، أدت الفضيحة التي جيّشت الفلسفة الأولى، ودون أن تنطق بكلمة «أسطورة»، إلى إثارة قضية سوف تقوم بدورٍ حاسم في تكوين «الميثولوجيا»؛ وهي القرار بالتأويل. وهذه المرة على صعيد التراث، بمعناه الأوسع؛ أي جميع الحكايات القديمة، بالإضافة إلى أخرى ليست بعيدة. وعلى هذه الأرضية سوف تبدأ الكتابة، عبر تقنياتها التأويلية، بفتح طرق غير معروفة، ورسم مسارات جديدة، وإعداد سجلات غير معهودة.

من المؤكد أن التأويل غير محدد ببداية مطلقة. ولكن قد يكون من المفيد قليلاً تعريفه، انطلاقاً من خلفية الولاء لأرسطو، بأنه قرار يقضي «بقول شيء ما عن شيء ما»[25]. ويمكن خفض السقف حتى يصبح «خرق مبدأ الملاءمة» الذي هو مبدأ عام يشمل كل نص يتم إنتاجه ضمن «حوار»، مثلما يقترح البعض[26]. وقد يعني ذلك الإيحاء بأنه يمكن تأويل كل شيء بالطريقة نفسها. ويمكن افتراض صحة ذلك، ولكن قد ينتج عنه محو الخط الفاصل بين مجتمعات الذاكرة الشفاهية وحضارات الكتابة. وقد يكون أكثرَ فاعلية اعتمادُ

---

(25) انظر: Paul Ricoeur, *De L'Interprétation; essai sur Freud* (Paris: Editions du Seuil, 1965), pp. 30-31.

(26) A la manière de Paul Grice, «Logique et conversation,» *Communications*, no. 30 (1979), pp. 57-72, suivi par Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation*, poétique (Paris: Editions du Seuil, [1978]), pp. 25-27.

التمييز الذي يقيمه بعض الأنثروبولوجيين بين التأويل والتفسير[27].
وما من ثقافة حية ـ بما في ذلك الثقافة الغربية ـ تتورع عن نقد ما تقوله وشرحه وتأويله وتعديله، وما تتكون منه سلسلة أعمالها وإنجازاتها المتواصلة. إن التفسير هو النقد المتواصل، والمباشر أيضاً الذي تقدمه ثقافة عن رمزيتها وممارساتها وكل ما يشكلها كونها حية. إن التفسير الذي هو كلام طفيلي يلتقط كل ما يستطيع ذكره، يتكاثر من الداخل؛ إنه كلام يغذي وينمي التراث الذي يلتصق به ويستمد منه نسغه الخاص. وليس هناك من تراثٍ حي لولا ضجيج المفسرين الذين يعتمدهم، والذين يسكنونه لدرجة أنهم يصبحون جزءاً منه. أما التأويل، فينبثق عند إضافة مسافة ورؤية خارجية على التراث المحفوظ في الذاكرة. مسافة لا تفرض نفسها عبر كل نص، أو خلال أي محادثة قد يستدعي فيها «عدم التوافق» بحثاً عن التلميح، ويفتح الباب أمام النشاط التأويلي. ولكي يتأسس التأويل، يجب البدء بالنقاش، والبدء بنقد التراث. وإذا ما وضعنا جانباً الرقابة الضمنية واللاواعية التي تمارسها الجماعة الرافضة للقيل والقال[28]، فإن المسافة النقدية لا تتواجد في نظام الذاكرة، أي في داخل تراث الفم والأذن. «لا أحد يناقش أساطير الجماعة» يقول ليفي ـ ستروس «بل يعدّلها معتقداً بأنه يردّدها»[29]. وهذا بالتحديد ما تغير لدى معاصري كزينوفانيس. إذ تظهر مسافة هي إما إرادة رفض، وإما إحساسٌ بالقطيعة، ولكن دائماً من خلال ما يؤسس لإمكانية نقد حكايات

---

(27) انظر بشكل خاص: Dan Sperber, *Le Symbolisme en général* = *Rethinking Symbolism*, bibliothèque scientifique (Paris: Hermann, 1974), pp. 29-62.

(28) انظر نهاية الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(29) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, mythologiques, 4 vols., 21e éd. (Paris: Plon, 1971), vol. 4: *L'Homme nu*, p. 585.

القبيلة؛ أي الكتابة. الكتابة وكونها مكاناً آخر، وكونها مكاناً مختلفاً يقال فيه ويكتب الخطاب عن التراث. انطلاقاً من هذه الرؤية، تصبح مجمل الإدانات التي يطلقها كزينوفانيس منتمية إلى التأويل، على غرار مديح هوميروس القادم من حاضرة ريجيون البعيدة.

ما أن يتحدد تعريف التمييز بين التفسير والتأويل حتى تظهر ضرورة تمييز آخر، ينشد التعرف على المسارات الترميزية، على الأقل في توجهاتها الكبرى التي تتموضع بين مسافة جذرية وأخرى تمثل الحد الأدنى. في المسافة حيث يسود النشاط الترميزي، تختار الفلسفة الأولى الوضع الأقصى؛ إنها تسبغ على التراث إطار «القصة الوهمية» وتجبر المؤوِّل ـ المنشد على الانعطاف نحو معنى **آخر**، نحو **التورية**، إن كان يبغي إنقاذ خطاب هوميروس. وهذا مسار مزدوج في هذه الحال، وستعتمده الفلسفة ما أن تكتشف أن إحدى حسنات المعنى غير المباشر تكمن في فتح أقصر طريق نحو المعنى الأول، أي نحو المعنى الحرفي. ويتمثل الأمر هنا بعودة المؤوِّل إلى خطابه الخاص، مستفيداً من غفلة الآخر، الواقع في فخ حقيقته المجهولة. وعلى نقيض الخطاب الفلسفي، الجانح نحو الغيرية العدائية بحكم تأكيد معرفته الخاصة، هناك أشكال تأويل تجري بكتمان يجعلها صعبة التبيّن. يتم عند ذلك تأويل على شبه تماس مع النص، لولا زاوية انحراف بسيطة تتمثل في الكتابة وفاعليتها التلقائية[30]. وهو تأويل يسير بمحاذاة التفسير، إلا أنه يحمل في

---

(30) هناك نوع تأويل آخر وكتابي بشكل أوضح، يسري بين سطور «العهد القديم»، لأسباب لغوية خاصة بالنص المليء بالصوامت، إذ يقضي العرف الذي سار عليه المدوِّنون بإظهار الأصوات والمعاني في الوقت نفسه. انظر: J. Koenig, «L'Action herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'ancien testament,» *Revue de l'histoire des religions* (1962), pp. 141-174; Erich Lessing «Le Texte de la bible,» dans: Erich = Lessing, *Vérité et poésie de la bible* (Paris: Hatier, 1969), pp. 275-289, et

إطاره الثقافي احتمال «الحديث عن» من خلال الممارسة الكتابية. إنه تأويل مقنَّع يبدأ بممارسة، ثم بقرار ـ متزامن تقريباً مع عنف كزينوفانيس ـ كتابة عناصر التراث، أو بالأحرى روايتها بالكتابة. وهنا ترتسم المسافة الدنيا للكتابة التي تحفرها بشكل أو بآخر الإجراءات التي يتبناها هذا المستخدم أو ذاك.

لا يهدف ذلك بأي شكل من الأشكال إلى إسباغ وضع تأسيسي على الكتابة والتعاطي معها كما لو أنها تعتمر قبعة الإخفاء، وتخرج تدريجياً من الغياب، وتنبثق من نسيان قد يكون أغرقها فيه قمع توالى آلاف السنين. وفي بلاد الإغريق، مارست الكتابة في بداياتها دوراً نقدياً مؤكداً. ولكن في بعض مساراتها، لا يشمل ذلك أبداً رسم إهداء على قاعدة تمثال موضوع في معبد، أو على شفاه كأس أو إناء شراب. ولا يشمل بالتأكيد ما يخطه قلم تاجر منهمك في تسجيل محتويات شحنة سفينة، أو صفائح الرصاص التي يدون عليها إقراراً بالديون، كتلك العائدة إلى نحو سنة 500 قبل عصرنا. إن مجموعات صغيرة من المثقفين ـ فلاسفة، وأطباء، وحكواتيون، ومدونون، ومتمرسون بالنثر ـ هي التي باشرت في إظهار الحسنات النقدية للكتابة. كما أن الممارسات التي أرساها «صنَّاع القصص» هي التي أظهرت للعيانٰ فعالية نشاط كتابي يمتزج فيه التأويل بالقص إلى حدّ الذوبان فيه. لقد كتب «صناع القصص» (logopoioí) **كلاماً** (lógoi)، ولذلك يسميهم ثوقيديدس «الكتبة الحكواتيين»[31]، بينما يدرج هيرودوتس ضمنهم، وجنباً إلى جنب، إيسوب «مؤلف الخرافات»

---

«L'Existence et l'influence d'une herméneutique sur la transmission du texte = hébreu de la Bible,» *Bulletin de la Société E. Renan = Revue de l'histoire des religions* (1974), [122-125], pp. 8-11.

(31) Thucydide, I, 21, 1.

وهيكاتيوس الميلتوسي[32]، الرحالة الذي يجوب المناطق المأهولة والذي يودّ بعض المحدثين، بالتواطؤ مع عدد من الأقدمين، أن يروا فيه مؤرّخاً أصيلاً أو رائداً. هنا توجد أرض خصبة تتم فيها، عبر إجراءات الكتابة، مُساءلة بعض مظاهر فرز الفكر التاريخي عن فن رواية الحكايات القديمة وأنماط الترميز.

إنّ استهلال «حكايات» هيكاتيوس يثير مسائل عديدة. «هكذا يتكلم هيكاتيوس الميلتوسي (mutheîtai). إنني أكتب هذه القصص (gráphō) وكأنني أعتبرها حقيقية. ذلك أن قصص الإغريق، كما تبدو أمام ناظري، كثيرة ومضحكة»[33]. ولم يكن هذا الراوية ـ الكاتب نكرة في ساحة ميليتوس. عام 499، ثارت المدن الإغريقية الأيونية ضد الأخمينيديين، أي تسلّط الميديين. وقبل أن تعلن ميليتوس العصيان الذي سوف يؤدي إلى تدميرها عام 494، عقد أريستاغوراس، «الحاكم»[34] المؤقت، مجلساً ضم أتباعه. «كان الجميع متحمسين للثورة، باستثناء هيكاتيوس **صانع القصص**»[35]. كان هيكاتيوس هو الوحيد الذي دعا إلى التروي. استعرض أولاً (katalégein) مجمل الشعوب التي يحكمها داريوس والقوى التي يمتلكها «الملك العظيم». ومن ثم فإنه عندما فشل عرض «صانع القصص» في ثني أتباع أريستاغوراس عن مشروعهم الانتحاري، انتقل إلى معسكر المتمردين سعياً إلى تزويدهم بنصيحة أخرى، **إنها الحذر**: التأكد من السيطرة على البحر. كانت جيوش ميليتوس هزيلة، ولكن إن استطاع الميلتوسيون وضع يدهم على الكنوز التي

---

(32) Hérodote, II, 134, 143; V, 36, 125.

(33) Hécatée de Milet, *FGrHist* 1 F 1 a Jacoby.

(34) Hérodote, V, 30.

(35) المصدر نفسه، V، 36.

خصّ بها كريزوس الليدي معبد المدينة، فيمكنهم تأمين قوة بحرية مهابة. لقد كان راوية الحكايات ناصحاً غريباً، وكان من الشهرة بحيث يستمع إلى صوته في المجلس، ولكن دون أن يكون «مؤرخاً رسمياً»، إذ يبدو أن المدينة الإغريقية لم تشعر قطّ بالحاجة إلى ذلك. وما من شيء أصعب على الناصح الحكيم من عدم الأخذ برأيه. الصعوبة الأقل كانت تتمثل في تقديم الحجج والبراهين التي تميزه، هو «صانع القصص» ومؤلف كتاب **الأنساب وجغرافيا الأرض**.

هل يرغب الأيونيون في الثورة؟ ليكن ذلك، شريطة أن يؤمنوا الأموال اللازمة. إذ إنهم بحاجة إلى المراكب، وإلى أسطول يؤمن لهم السيادة على البحر، كي لا يسقطوا أمام تحالف شعوب لا تحصى تجمع بينها إمبراطورية داريوس البرية. الحل الواقعي الذي يقترحه هيكاتيوس يقضي بجمع ثروة لكسب الحرب. لذلك، يجب تحويل كنوز معبد أبولو العظيم إلى «خدمات دنيوية»، واستخدام القرابين المقدسة التي يحويها المعبد لغايات سياسية. لكن تحويل أموال الآلهة من أجل زيادة قدرات البشر يعني قطيعة ـ دون ضجة ـ مع القيم الأشد تقليدية[36]. وهذه القطيعة هي التي تبيّن غرابة البرهان الأول الذي انطلق منه هيكاتيوس؛ قائمة، أو لائحة طويلة من الشعوب. لائحة لا ينشدها مختص بالأنساب، وإنما جغرافي يُقحم علم الخرائط بصورة مفاجئة في سجال سياسي. ولم يلبث أريستاغوراس ـ رجل ميليتوس القوي ـ أن استخدم الموضوع لصالحه؛ عندما وصل إلى إسبارطة قبل بلوغه موقع تحالف الكليومينيين والإسبارطيين، كان يحمل تحت إبطه «لوحة برونزية حفرت عليها حدود كل اليابسة (gês...períodos)، إضافة إلى البحر بكامله والأنهار جميعاً»[37]. هذا

(36) M. Vegetti, «Nascita del scienziato,» *Belgafor*, no. 28 (1973), p. 647.

(37) Hérodote, V, 49.

مجالٌ للقراءة، والوحيد الذي يتقن روايته هو رحالة مجرب، ماهر في رسم خارطة للعالم كما في كتابة **جغرافيا الأرض**.

خلال هذه الاستراحة السياسية القصيرة، يظهر رجلٌ جديد يُتقن استخدام حيز الخطوط، وبالنتيجة قول كلام لم يسبق له مثيل، وهو مدهش، إنه في منتصف الطريق بين فكرٍ تقليدي سائد وشكل جديد لفكر أكثر ثورية بالتأكيد من تمرد الأيونيين الذين أداروا أذناً صماء لكلام صادر عن «صانع الحكايات». ينعقد التحالف بين القصة والكتابة ضمن نص مخصص للقراءة، يشتمل على **جغرافيا الأرض وتاريخ الأنساب**. إنهما مساران مختلفان ظاهرياً، لكون الأول يبدو منتمياً إلى البحث الجغرافي وإلى فضول البحّار الذي يجوب الشواطئ ويكتشف المدن البعيدة وصولاً إلى أقاصي الأرض المأهولة[38]، بينما يظهر الثاني كسلسلة من قصص تقليدية تبدأ مع دوكاليون، وهو أول رجل ظهر بعد الطوفان، وتصل إلى هيراقليس، عبر ما نسميه اليوم الملاحم البطولية[39]. لكن الواقع يثبت وجود مشروع واحد يشمل الكتابة والقصة؛ الكتابة مع القص، أو القص مع الكتابة. إنهما مساران يتم تفصيلهما في مقدمة الكتاب، حيث يقترن فعلاً القول (mutheîsthai) والكتابة (gráphein). وهي مقدمة ترسم ملامح كاتب يدعى هيكاتيوس الميلتوسي، وينتقل من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم في مسافة مقطع قصير يشبه «الإمضاء» الذي درجت العادة على وضعه في بداية العمل والكتاب. «هكذا يتكلم هيكاتيوس الميلتوسي. إنني أكتب هذه القصص وكأنني أعتبرها حقيقية»[40]. إن هذا خاتم، بل

---

(38) Hécatée de Milet, *FGrHGist* 1F 36-359 Jacoby.

(39) المصدر نفسه، 35 ـ 1 1f.

(40) المصدر نفسه، 1 f 1 *a* Jacoby.

صك ملكية[41]. وهيكاتيوس الميلتوسي هو الصانع، وهو «المبتكر» الذي يمتلك هذه القصص، مثلما كان الخزفي في العصر ذاته يصنع كأساً، والشاعر يبني قصيدة[42]. هكذا تسكن «الأنا» اسم العلم. وعبر القصص المحكية، يمكن أن تنتشر المعرفة الجغرافية ضمن مدى يماثل في اتساعه تاريخ السلالات والأنساب. ويصبح الخطابان متماثلين، ويحركهما عالم خرائط واحد. ربما مع فارق بسيط يقدِّم التفسير لكيفية خلق **جغرافيا الأرض** لوهم طبقة لغوية مختلفة عما في قصص **تاريخ الأنساب**. ولكن من أجل «وضع سجل» ـ أي ما كان يمثل لدى الإغريق إلقاءً شفاهياً للائحة شاملة ومكتملة ـ بمدن وشعوب الأرض المأهولة، كان هيكاتيوس يبقي عينيه مركزتين على واحدة من[43] الخرائط التي وضعها مواطنه، الفيلسوف أناكسيماندوروس[44]. ويبدو أن العالم سجين الجريان الدائري للبحر

---

(41) انظر: G. Nenci, «Il sigillo di Teognide,» *Rivista di filologia e di istruzione classica*, no. 41 (1963), pp. 30-37.

(42) انظر: Jesper Svenbro, *La Parole et le marbre: Aux Origines de la poétique grecque*, pp. 186-209.

لكن لا شيء يشير إلى أن تلك القصص كانت تباع مثل الخزفيات، ولا إلى أن هذا الخطاب بين «الهو» و«الأنا» يرتبط بجدلية الاستلاب، فنحن لا نعلم شيئاً عن الوضع الاجتماعي لـ«صانع القصص» الميلتوسي.

(43) هكذا كان الكهنة المصريون يعددون أسماء الملوك الثلاثمئة والثلاثين، ولكن اعتماداً على كتاب (Hérodote, II, 100). مع أن مصريي هيرودوتس هم في الوقت نفسه أكثر الناس تشغيلاً لذاكرتهم (II, 77)، وهم الوحيدون الذين يؤكدون احتساب السنين بالكتابة (II، 145).

(44) انظر: Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York: Columbia University Press; Oxford Printed, 1960).

لدى هيكاتيوس الميلتوسي، يمكن تأويل الجملة الواحدة بمعنيين مختلفين: إما أنه (أناكسيماندروس) تجرأ على كتابة الأرض المأهولة على لوحة؛ أو أنه تجرأ على رسم خريطة للأرض المأهولة.

انظر: Hécatée de millet, *FGrHist* 1 T12 a Jacoby.

المحيط، ويتوزع بقارّاته وأنهاره وحواضره ضمن مدى تحكمُه علاقات *تقابل وتناظر؛ إنه مدى خطوط تمدُّ صورتُها البصرية ذاكرة* هيكاتيوس بالمعارف، وتتيح للجغرافي التجوالَ في العالم سواء عندما يكتب لوائح الأسماء، أو عندما يصف تقاليد وخصوصيات الجماعات البشرية. أما في القصة ذات الطابع السلالي، فإن رسم الخرائط يضحي أدق، إذ يتموضع في كتابة القصة بينما يتخذ على مستوى التسلسل الزمني شكلَ لوحةٍ تنتظم فيها أسماء العلم على محور عمودي.

ولكن في أي مجال يكون عالم الأنساب هو عالم خرائط أيضاً؟ يأتينا الجواب في استهلال هيكاتيوس لمشروع **كتابة** قصص الإغريق. «إنها - كما تبدو أمام ناظري - كثيرة (polloí) ومضحكة (geloîoi)»[45]. يكتشف هيكاتيوس غزارة القصص **الكلامية** المتداولة في بلاد الإغريق[46]. ليس بصفة جمع متأصل في تراثٍ يروي عن ذاته دون أن يكف عن إنتاج تعديلات أو ابتكار نسخ دائمة التجدد. وإنما على شكل تكاثر كلام يتخذ فجأة صورة مرئية عبر تضافره في مدى خطي يباشر روايته، ومجابهة عناصره في الوقت عينه. أما الضحك الذي يستبد بهيكاتيوس، من فرط التسلية وليس بحكم السخرية، فإنه يصدر عن عمل التأويل الذي ينصرف إليه ميليتوس «صانع القصص» لمجرد أن يبدأ برواية كتابية لحكايات قبيلته. في مستهل القرن الثالث من عصرنا، سيتعرف عالم الطبيعة إليانوس في

(45) Hécatée de Milet, *FGrHist* 1F I a Jacoby.

(46) إن ظاهرة تعدد القصص هذه لا توحي بالضرورة بأن هيكاتيوس يبحث عن «وحدانية الأسطورة»، وذلك ما يؤكد عليه ج. نانسي. G. Nenci, «Ecato da mileto e la questione del suo razionalismo,» *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Linceci, Cl. Scienze Moral. Stor. Filos*, Série VIII, vol. VI, 1-2 (1951), pp. 51- 58.

شخص هيكاتيوس إلى «ناثر أساطير على النمط القديم»[47] (múthōn archaíōn sunthétēs)، أي منسق لقصص العصر القديم. وإذا وضعنا جانباً المفارقة التاريخية لكلمة «أسطورة»، يكون هيكاتيوس بالفعل ناثراً يستحوذ ـ جنباً إلى جنب ـ على حكايات توضع للمرة الأولى ضمن إطار واحد، وتبدو كأن بعضها لا يستطيع النظر إلى البعض الآخر دون أن يضحك. هكذا تبدو مثلاً رحلة هيراقليس الذي يذهب لسرقة قطيع ثيران يملكه جيريون ويحرسه كلب ذو رأسين، لا يقاس الرعب الذي يثيره بالهلع من سيده ذي الأجساد الثلاثة. يعمد هيكاتيوس هنا إلى إحصاء الروايات المختلفة للقصة؛ الأولى تموضع الغارة في بلاد الإيبريين، والثانية في جزر تقع ما بعد أعمدة هرقوليس (جبل طارق)[48]. من البداهة أنَّ تناقض هاتين القصتين يصبح مقروءاً لدى اقترانهما فوق اللوحة نفسها، وحصرهما ضمن نطاق جغرافي واحد. لكن تأويلهما لا يمكن أن يمر دون إثارة بسمة على الأقل. إذ من المؤكد أن قصص الإغريق سخيفة، لأنه إن كان من غير المعقول تصور هيراقليس وهو يأتي بقطيع من أعماق إسبانيا إلى موقانا الإغريقية، فكيف سيكون ذلك إذا ما حددنا الغارة في «الجزيرة الحمراء»، أي أريتريا الغامضة الواقعة عند شطآن النهر المحيط[49]؟ في مطلق الأحوال يكون هيكاتيوس هو من يروي القصة (mutheîtai)، وهو لا يقذف قصصاً كهذه في أعماق ماضٍ خرافي. لقد حقق هيراقليس الانتصار الذي يعترف به التراث، ولكن ما يحتمل أكثر أن يكون حصل في منطقة أمبراقيا الإغريقية التي يُعتقد أن

(47) Aristote, *Histoire des animaux*, IX, 23 (Hécatée de millet, *FGrHist* 1 T8 Jacoby).

(48) Hécatée de Millet, *FGrHist* 1 F 26 Jacoby.

هناك رواية أخرى يعتمدها هزيودوس Hésiode, *Théogonie*, pp. 287- 294.

(49) انظر: Hérodote, IV, 8.

[العملاق العجيب] جيريون قد حكم سكانها. مع أن مهمة قيادة قطيع ماشية من مناطق جنوب الإيبيروس البربرية لم تكن سهلة[50]. هكذا يكتب «منطق الأمور» نسخة جديدة تضاف إلى ما يحتويه التراث، دون ممارسة أي رقابة، ودون ادعاء محو قصة هزيودوس عن غارة هيراقليس في حديقة الضباب الواقعة ما بعد النهر المحيط بالأرض.

إنها كتابة ضمنية، ومظللة مثل بسمة شخص لم يصل بعد إلى درجة الكاتب ـ الحكواتي، بل لا يزال مجرد «صانع قصص» يكتب الحكايات «عندما تبدو له حقيقية» (hôs moi dokeî alēthéa eînai)، ويبدأ التعليل في المدى الخطي الذي يستحضر الكثرة أمام الأعين، ثم يتواصل مع سرد ما هو معقول. إنَّ «الأنا» تعود إلى مرجعية الرأي، وتستند إلى **وجهة نظر** الميلتوسي. ومن بين وفرة القصص التي تكتشف داخل التراث، يكون من الضروري إجراء اختيار ينطلق من حكم ذاتي ليقرر ما يبدو وكأنه حقيقي. إنها نظرة نقدية توجه إلى «حكايات القبيلة» الإغريقية؛ يمارس الراوية هيكاتيوس معرفة تخمينية تنتمي إلى نمط الرأي نفسه الذي يعطى في المناقشة السياسية. وهنا أيضاً يقدم أحد منجزات هيرقليس فرصة كتابة «قصة مناسبة»، حسب تعبير بوزانياس في كتابه **جولة في اليونان**[51]. يوجد عند رأس تينارون تمثالاً لبوزيدون أمام معبد يتخذ شكل كهف؛ يعتقد كثيرون من الإغريق ـ حسب بوزانياس ـ بأن هيراقليس قد أحضر عبر ذلك الكهف كلب هايداس إله الموت. ولكن الكهف لا يحتوي على أي طريق يؤدي إلى داخل الأرض؛ ثم إنه ليس من السهل الاعتقاد بأن

---

(50) Hécatée de Milet, *FGrHist* 1 F 26 Jacoby.

(51) المصدر نفسه (Pausanias, III, 25, 4-5).

الآلهة قد تسكن منازل تحت الأرض لتجمع فيها أرواح الأموات. «لكن هيكاتيوس الميلتوسي قد وجد القصة المناسبة عندما قال إنَّه كانت هناك أفعى رهيبة تلازم رأس تينارون، وكانت تدعى «كلب هايداس» لكون لَسعتها وسُمَّها يسببان موتاً صاعقاً. ولقد كانت تلك الأفعى هي التي أحضرها هيراقليس أمام الملك الأسطوري أوريستيوس». منذ فترة قريبة أعادت وثيقة اكتشفت مكتوبة على ورقة بردي في القاهرة صياغة القصة بصيغة ضمير المتكلم: «أعتقد (dokéō) بأن الأفعى لم تكن مفرطة الضخامة ولا تتخذ شكلاً وحشياً، ولكنها كانت أشد سمّاً من الأخريات. لذلك، كان إحضارها إلى أوريستيوس يعتبر انتصاراً مستحيلاً»[52]. لم يكن هيكاتيوس يسعى إلى إنتاج عنصر تذكر جديد يقوم ـ مثلاً ـ على العار اللاحق بالمدن الأيونية على يد الميديين، أو على استلهام مصدر من «أركيولوجيا» ميليتوس. لقد سعى إلى كتابة خطاب عقلاني داخل تراث مبني على الذاكرة. وينبغي التذكير بأن الرأي، أو «وجهة النظر»، لا يمثل لدى هيكاتيوس، وخاصة لدى كزينوفانيس، خطاب الوهم أو كلام المظاهر[53]. ومثلما كان يحدث في الساحة العامة لدى إعلان أي

---

(52) Pap. Caire 65741 = *Scholies à Antimaque*, col. II, 26 sqq. Ed. Wyss, p. 83.

تم إضافته من قبل: Jacoby, *FGrHist*, Suppléments du volume I, 2, 1957 (*I. Addenda*), 1 F 25 *b*.

(53) Rivier, «Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane,» *Revue de philologie*, vol. 30 (1956), pp. 37-61.

أعيد ذكره في: André Rivier, *Etudes de littérature grecque: Théâtre, poésie lyrique, philosophie*, publications de la faculté des lettres de l'université de Lausanne; 21, recueil publié par François Lasserre et Jacques Sulliger (Genéve: Droz, 1975).

قرار ـ «لقد بدا من المناسب للشعب» (édoxe tôi dèmōi) ـ فإن هيكاتيوس يرى من جهته بأن قصة الأفعى السامة أشد ملاءمة لآذان وعيون معاصريه من قصة كلب بخمسين رأساً، يثير نباحه العجيب رعب الأشباح في أعماق الأرض. إن كتابة حكايات تبدو وكأنها واقعيّة، إنما يعني صناعة قصص يصدقها مستمعو مدينة ميليتوس، المتعطشون إلى مغامرات هيراقليس، مثلما هم متعطشون إلى مدن غير مرئية، يقوم أوائل رسامي الخرائط البحرية بإحضارها إلى مرفأ حاضرتهم.

وإذا كانت الكتابة تدفع «صانع الحكايات» الجديد نحو فعل التأويل، عبر جعل تعدد الحكايات مرئياً، فإنها تمارس في الوقت نفسه مهمتها النقدية على صعيدٍ آخر تنخرط فيه بصورة حاسمة مناقشة الحكايات الأكثر تداولاً؛ يتم ذلك عبر علم الأنساب باعتباره نمط تفكير ونمط سرد. عبر كتابة **علم الأنساب** الذي يرتحل فيه فرسان الجزيرة الذهبية مع اسم مدينة بارتينوبي وبنات داناوس، يعتمد هيكاتيوس أحد الأنواع الأشد انتشاراً في الثقافات التي يقوم تراثها على الفم والأذن. سلالات أبطال وآلهة، وأمراء وجبابرة، وعائلات وشعوب: لوائح طويلة من أسماء العلم التي يضيع بعضها في خلفية الذاكرة، بينما يصبّ البعض الآخر في قصص فسيحة مثل الملاحم أو في عمارة أنساب الآلهة الصعبة التركيب. إذ تتعرف العائلات النبيلة إلى بعضها من خلال أنسابها، وتتعرف كل منها إلى أقارب الأخرى حتى قبل أن تسمع بالأسماء الكبرى التي تتداولها «قصص الفانين المشهورة»[54] التي يرددها الشعراء الجوالون. ويسأل الملك الأسطوري ديوميدس عن نسب غلاوكوس ـ «من تكون إذاً؟»

(54) *Illiade*, XX, 203-204.

ـ فينشد هذا الأخير شجرة عائلة في سبعين بيتاً من الشعر تروي الانتصارات الخارقة لجده بيليروفون الذي لا يقل شهرة عن سيزيف، ابن إيوليس الذي تسمى به الأيوليون[55]. كما أن قصيدة **فهرس النساء**، المنسوبة إلى هزيودوس، تعرض مجموعة موروثات بطولية متمحورة حول سلالات محلية؛ ترسانة نبلاء تتجيش فيها الأسماء والأنساب في سبيل المجد والسلطة[56]. وبين القرنين الثامن والخامس، تغيَّر معنى وتوجه الولادة (geneê) داخل تلك القصص؛ في ملحمة هوميروس كانت أكثر تزامنية، إذ كان الجيل يعني مجموعة من البشر الذين يحيون في زمن واحد، ويولدون ويتغذون معاً في نسق أفقي «خلال فترة حياة»، كما يقول هزيودوس. لكنها أصبحت في نهاية القرن السادس، حيث ابتدأ التركيز على العمودية، وحدة احتساب يكف فيها اسم العلم عن تمثيل مظاهر تضامن مقترنة بأعمال مجيدة، ليتخذ بشكل مغفل زمنياً، مكاناً له ضمن حيز من الزمن يمتد على ثلاثين أو ثلاث وثلاثين سنة ونصف من الحياة البشرية[57].

في مثل هذا التاريخ يكون هيكاتيوس شاهداً ومشاركاً في

---

(55) المصدر نفسه VI، 145 ـ 211. كما يراجع في مسألة الذاكرة السلالية في المجتمعات لسماة إقطاعية: Georges Duby, «Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI et XII siècles,» dans: Georges Duby, *Hommes et structures du moyen âge; recueil d'articles*, le savoir historique; 1 (Paris: Mouton, [1973]), pp. 287-298, et «Mémoires sans historien,» *Nouvelle revue de psychanalyse*, no. 15 (printemps 1977), pp. 213-220.

(56) Jacques Schwartz, *Pseudo-Hésiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode* (Leiden: E. J. Brill, 1960).

(57) Donald Wilson Prakken, *Studies in Greek Genealogical Chronology* (Lancaster: Lancaster Press, 1943).

الوقت نفسه. هو شاهد بدايةً على ممارسة قديمة تقضي بأن يعدد الإنسان أصول نسبه أمام الملأ. نحن نرى أن هيرودوتس ـ المتحفظ بشدة على اعتماد ممارسة بهذه الخفة ـ يروي في قصصه عن مصر كيف أن هيكاتيوس، لدى مروره في طيبة، يعرض أمام كهنة زيوس شجرة سلالته «التي يربط من خلالها عائلته (patriê) بأحد الآلهة الذي يمثل جده السادس عشر»[58]. ونتيجة لذلك، يتم إدخال هيكتيوس بحفاوة إلى معبد يبلغ مدى فساحته أنه يتسع لأكثر من ثلاثمائة وأربعين تمثالاً خشبياً، يمثل كل منها واحداً من كبار الكهنة. ثم يشرع كهنة زيوس باستعراض تلك التماثيل بتأن، لكي يثبتوا لضيفهم الميلتوسي أن كلاً من أولئك الشخوص هو ابن والد مندرج في السلسلة نفسها. «بدأوا بتمثال المتوفى حديثاً ثم تابعوا مستعرضين كل تماثيل الرواق، إلى أن أنجزوا تعداد الجميع[59]... إذ إنه قبل هؤلاء البشر، كان من يسود على مصر آلهة يعيشون في المجتمع مع البشر... وقد يكون آخر أولئك الملوك ـ الآلهة هو حوروس، ابن أوزيريس»[60]. يعتقد هيرودوتس بأن هيكاتيوس قد دهش من ذلك؛ إلا أن المصريين ـ من بين سائر البشر ـ هم الشعب الأكثر اعتماداً على ذاكرته، وهم الوحيدون الذين امتلكوا في سائر الأوقات احتساباً للسنين، والذين سجلوا ذلك بالكتابة[61]. أما هيكاتيوس، فمن البداهي بعد انتهاء رحلته السلالية التي شملت ثلاثمئة وأربعين جيلاً من البشر، أن يكون قد لاحظ بأن سلالته الخاصة متناقضة مع سلالات المصريين. وهو تناقض يبلغ من الحدة

(58) Hérodote, II, p. 143.

(59) المصدر نفسه، II، ص 143.

(60) المصدر نفسه، II، ص 144.

(61) المصدر نفسه، II، ص77 و 122.

مبلغ الرؤية المباشرة، سواء عبر مشهد مئات التماثيل الموضوعة جنباً إلى جنب، أو عبر الكشف عن عالـم تبدو ذاكرته الكاملة مكتوبة على الأحجار، وتغطي الجدران وتملأ الكتب. هل كان هيكاتيوس يبتسم حينها أمام عائلته المقتصرة على ستة عشر سلف؟ وهل استبان ـ عبر الكتابة التذكارية لكهنة طيبة ـ توسع مفهوم ما سوف يسميه هيرودوتس «زمن الجيل البشري»[62]؟ وهل اكتشف عند ذلك أن فهرس الأسماء قد يُكتب على هذا البعد الزماني والمكاني[63]؟ أياً يكن الأمر، فإن تجربته في طيبة قد جعلت منه شاهداً رئيسياً في قضية احتساب السلالات التي تحمل قصص هيرودوتس آثارها، والتي سوف تؤسس لأولى محاولات الاحتساب الزمني المنهجي لدى المدونين ـ الحكواتيين في القرن الخامس[64].

يصبح علم الأنساب صورة جديدة للمواجهة التي تتقاطع فيها

---

(62) المصدر نفسه، III، ص 122. انظر: Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, textes à l'appui (Paris: F. Maspero, 1981), pp. 81-82.

(63) Claire Préaux, «L'Elargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque,» *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'académie royale de Belgique*, 5e série, t. 54 (1968), pp. 208-267.

(64) انظر: Santo Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, 3 vols. (Bari: [n. pb.], 1966-1983), pp. 211-212.

ببطء شديد اعتمدت الحواضر اليونانية نظام تسلسل زمني قائم على منح ألقاب النبالة أو الكهنوت كل سنة؛ ولم يصبح تسجيل اسم السيد الأكبر في مستهل المرسوم السنوي إلزامياً إلا ابتداءً من القرن الرابع قبل عصرنا. انظر: D. Van berchem, «L'Eponymie d'Idalion,» papier présénté à: Université de Genéve, faculté des lettres, département des sciences de l'antiquité, *Chypre des origines au moyen-âge: Séminaire interdisciplinaire, semestre d'été 1975* [(Genève]: [L'Université], 1975), p. 69.

التجربة البصرية مع الممارسة الكتابية، وينتج تعريف الحدود الملتبسة لحداثة هيكاتيوس: بين الكتابة والرواية، بين «اختلاق القصص» وبسط التراث في مدى كتابةٍ تقترب من الحكايات المتداولة، لدرجة أن مجرد نقدها أمام النسخ المتعددة يصبح تعبيراً عن تفضيل إحدى الحكايات على الحكايات الأخرى، حسبما تقتضيه أحكام منطق مؤقت. لا توجد لدى هيكاتيوس أي قطيعة مقصودة مع التراث؛ إن أولئك الذين يتحدثون تبعاً للذاكرة المُغفلة يتصرفون وكأنهم يشهدون بأن بلاد الهلينيين كانت قديماً بكاملها موطناً للبرابرة[65]. وإن الكتابة - في هذه المناسبة - تروي ابتداع الكرمة في أراضي أيطوليا الهلينية عبر قرابتها اللغوية مع «الكرمي»، أي المزارع الذي يتحدّر من والدٍ «جبلي» تدل أسماؤه على الدوافع الحقيقية الكامنة لدى كل فرد والمرتَّبة ضمن حكاية تتم كتابتها بطريقة السرد نفسها[66]. يقتضي الأمر هنا تنسيق القصص القديمة مع بسمة تسلية ترتسم على شفتي من تكتشف عيناه وفرةً لم تكن قبل ذلك مرئية في «حكايات القبيلة»، ولكن دون قصد التفريق الحاسم بين الخطاب المنطقي وما عداه، مما قد يُعتبر خرافة أو يُدان لمجرد أنه يجافي المنطق. ذلك أن هيكاتيوس لا يحفر أي خندق بين **الخطاب** الذاتي، وما قد يعتبر **أسطورياً**. ذلك بالضبط مثل معاصره كزينوفانيس، ولكن بفارق أن معرفة الفيلسوف تتيح له استبعاد ذاكرة الآخرين، بينما لا يدفع الرأي أبداً «صنّاع القصص» المتواضع إلى الانقطاع عن ذاكرةٍ تسكنها كتابته على الدوام، وهو في الوقت نفسه يشكلها على هواه.

لقد اعتمد هيكاتيوس خطاباً متحفظاً يتموضع بين الكتابة ورواية الحكاية، ولكنه لم يكسب على ما يبدو، سوى تطاول المؤوِّلين

---

(65) Hécatée de Milet, *FGrHist* 1 F 119 Jacoby.

(66) المصدر نفسه.

الآخرين، قدماء كانوا أم محدثين، فما هو بالنسبة للأوائل سوى مجدِّد، مجرد «أساطيري» لا يمكنه أن يحلم بالسمو إلى مرتبة المؤرخ. وما هو لدى الآخرين سوى ممهد لعقلانية جديدة، أو بالأحرى حافظ ذاكرة متميز، وأمين محفوظات يتقن عمله لدرجة أن كتاباته تصوِّر بأمانة محتوى الذاكرة القديمة والبدئية. لقد تم الدفاع عن تلك النظرية الغريبة خلال القرن الأول السابق لعصرنا، من قبل مؤرخ إغريقي كان يقيم في روما، حيث يعلم البلاغة؛ ديونوسيوس الهاليكارناسي، مؤلف كتاب **تاريخ العاديات الرومانية** (*Histoire des antiquités romaines*) الذي يشتمل على عشرين جزءاً، ومؤلف كتاب **مقالة عن ثوقيديدس** الذي يعرض فيه آراءه عن بدايات علم التاريخ». كان هناك الكثير من المؤرخين القدماء، وفي مناطق مختلفة، قبل حرب البيلوبونيز. نذكر منهم أواغون البساموسي وديوخوس البروكونيزي، وأوديموس الباروسي، وديموقليس الفيجيلي، وهيكاتيوس الميلتوسي. ونذكر أيضاً أكوسيلاوس الأرغوسي وقارون اللمبساكي وأميليساغوراس الكليدوني. وكان هناك آخرون، أقدم بقليل من أحداث حرب البيلوبونيز، وقد عاشوا حتى عصر ثوقيديدس: هيلانيكوس الليسبوسي، ودماستيوس السيجي، وكزينومادیس الكيوسي، وكزانتوس الليدي، وكثيرون غيرهم. لقد اعتمد أولئك المؤرخون المبادئ عينها في اختيار قياساتهم، وكانوا يتمتعون جميعهم تقريباً بالموهبة نفسها، فيعرض بعضهم تاريخ الإغريق، والآخرون تاريخ البرابرة، دون أن يقرنوا هذه التواريخ معاً، إذ هم يوزعونها على شعوب وحواضر، وينشرونها بشكل يفرق فيما بينها، ساعين جميعاً إلى تحقيق هدف وحيد مشترك هو **أن يضعوا في متناول الجميع الموروثات الجديرة بالتذكر** (mnêmai) والتي تم الحفاظ عليها لدى الشعوب المحلية، وفي مختلف الحواضر، سواء كانت موروثات مكتوبة (graphaí) وجدت في أماكن مقدسة، أو عثر عليها في أماكن

دنيوية. تلك الموروثات ـ المذكرات المكتوبة، كانوا يعملون على إطلاع الجميع عليها عبر تقديمها لهم مثلما وُجدت، دون أن يزيدوا عليها أو ينقصوا منها أي شيء. ومن بين تلك الموروثات، كانت هناك بعض القصص الخرافية التي تمثل بقايا معتقدات قديمة جداً، وبعض الأحداث غير المتوقعة التي نصادف ما يشبهها على المسرح والتي تبدو غير ملائمة لذوق معاصرينا»[67].

إنه مشهد الأصول، في لوحتين. إنه كتابة صرحية توزَّع بالعدل بين الشعوب والحواضر. ذاكرة مكتوبة بكاملها، ومخزونة في المعابد والأماكن العامة، ومعلنة في المدى الدنيوي، ومعروضة في الحيز المقدس؛ محفوظات محلية تمزج مع «الأساطير» القديمة قصة الأحداث الراهنة. هكذا يتم في أوساط السكان المحليين تداول جيلين من المؤرخين، ما بين هيكاتيوس وثوقيديدس اللذين يكرسان نشاطهما لنشر الصروح المكتوبة بكل أمانة، دون زيادة أو نقصان، محافظين على انتظام رهط من النقاشين العاملين بصمت على ترقين وثائق لن تكون بحاجة إلى شرح ولا إلى تفسير. ويركز ديونوسيوس الهاليكارناسي على أنّ تلك الحكايات المحلية العفوية تنتمي إلى الذاكرة وإلى الكتابة في وقت واحد[68]. صروح ذاكرة مكتوبة: إنها

---

(67) Denys d'Halicarnasse, *Essai sur Thucydide* (Palerme: [s. n.], 1958), chap. VII, pp. 20-22.

لقد عمدنا إلى تظهير الجمل الأساسية. هناك قراءة أخرى لبدايات التأريخ لدى: S. Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca,» *Studi classici e orientali*, vols. 19-20 (1970-1971), pp. 158-211.

انظر أيضاً: Pritchett Kendrick, *Thucydides: Dionysius of Halicarnassus* (Berkeley: University of California Press, 1975), pp. 50-55.

(68) بصورة تشبه في نموذجيتها ما يعرضه صولون عمّا كان في مصر انظر: Platon, *Timeé*, 23 a 1-5.

موروثات (mnêmai) مماثلة «لتلك التي يتلقاها الأبناء من آبائهم»[69]، لكنها مخزّنة بالكتابة، إنها تُحكى بكاملها بالكتابة مثلما خرجت من أفواه الأقدمين[70]. قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أنه ما من عنصر يمكن إثباته في نظرية كهذه عن بدايات التأريخ. وحتى الآن على الأقل، لم تكشف بلاد الإغريق القديمة لا عن وقائع محلية، ولا عن محفوظات كهنوتية من نمط الحوليات البابوية في روما[71]. لقد كان في إمكان فوستال دو كولانج أن يحلم في **الحاضرة القديمة** (*La Cité antique*) بتاريخٍ محلي ذي أصول دينية قام بتدوينه كهنة

---

(69) Denys D'Halicarnasse, *Essai sur Thucydide* (Palerme: [s. n.], 1958), chap. VII.

(70) في النحو اليوناني، يمكن استبدال الكتابة (graphái) بـ التذكر (mnêmai). ولا يفرق ديونوسيوس في نظريته بين الموروث الشفهي والمكتوب، على عكس ما يوحي به فردان Herman Verdin, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition lorale,» *Ancient Society*, vol. 1 (1970), pp. 199-200.

أما أفلاطون (*Les Lois*, V, 741 c 6-7) فإنه يوصي، انطلاقاً من حرصه على صيانة وحدة أراضي الحاضرة، بأن توضع في معابدها «مذكرات» مكتوبة على خشب صنوبري لتُحفظ إلى الأجيال القادمة. ونجد الانزلاق اللغوي نفسه من موروث الذاكرة إلى الموروث المكتوب، هنا كما هناك. وفي المعنى نفسه يتحدث كاليماخوس (Callimaque, F 75, 54-55, éd. Pfeiffer). عن «صرح الذاكرة الميتولوجية» الذي يروي فيه كزينوميدس الكيوسي، أحد المؤرخين الذين تشملهم لائحة ديونوسيوس، قصة عشق أكونتيوس وكوديبيا؛ وهي قصة يبدو أنها كانت مكتوبة على قاعدة تمثال أو على جدار أحد آثار مدينته. انظر: Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Neudruck vermehrt um Addenda zum Text, Nachträge zum Kommentar, Corrigenda und Konkordanz (Leiden: [n. pb.], 1957), [III, b, 1955, Kommentar zu pp. 288-290].

(71) انـظـر: Arnaldo Momigliano, «Tradition The Classical Historian,» in: Arnaldo Momigliano, *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, storia e litteratura; 135, 136, 2 t. (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1975), t. 1, pp. 23-25; et F. Lasserre, «L'Historiographie grecque à l'époque archaïque,» pp. 118-119.

كبار. لكن تجدر الملاحظة اليوم أنه لم يعد هناك من فئة كهنوتية في العالم اليوناني إلا ولديها كتاب وقائع من النمط الروماني، أو محفوظات كالتي كانت موجودة في بلاد ما بين النهرين[72]. وإحدى أقدم «حوليات المعبد»، أي تلك العائدة لأثينا والمكتشفة في معبد ليندوس الواقع في جزيرة رودوس، تعود إلى عام 99 قبل الميلاد، وقد أنجزها بطلب من الحاضرة عالمان محليان هما تيماخيداس وثرساغوراس؛ فقد قاما تحت إشراف موظف كبير بوضع قائمةٍ بالقرابين المقدمة منذ البطل المؤسس ليندوس، مع تعداد تدخلات الآلهة أثينا الخارقة، وذلك من أجل مجد المعبد العظيم[73]. وإذا ما كان تعداد الكهنة الكبار قد بدأ في ميليتوس عام 525/ 524، فإن تسجيلهم على الحجر نقشاً لم يبدأ قبل 335/ 334[74]. ثم إن ذلك لم يكن أكثر من قائمة أسماء لم تتخذ شكل قصة ولا وقائع.

توجد في النظرية التي يعرضها ديونوسيوس الهاليكارناسي سمتان تنمّان عن صفتها اللانمطية. تتمثل الأولى في تضمين «المذكرات» القديمة قصصاً خرافية، «أساطير» تبدو غريبة عن قارئ من القرن الأول قبل الميلاد، غرابة انقلاب المواقف في المسرح الذي اعتاد عليه. تصدر «الأساطير» إذن عن معتقدات سحيقة القدم،

---

(72) انطلاقاً من الشرق وتأثيره على أولى التأريخات الإغريقية، يسعى س. غوزولي إلى إثبات صحة نظرية ديونوسيوس: Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca,» pp. 179-189.

(73) Christian Blinkenberg, *Lindos. Fouilles de l'acropole* (Berlin; Copenhague: Walter de Gruyter and Cie, 1941),

انظر الهامش 2.

(74) انظر: Felix Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens* (Oxford: The Clarendon Press, 1949), pp. 180-181.

وتنسج ضمن الكتابة التذكارية لكي تضمن أصالتها[75]. وهي تأتي لتشهد بأن السكان المحليين قد حكوها بشكل موروثات «يتلقاها الأبناء من آبائهم». إنها «أساطير بلدية» يتم تناقلها بصورة غريبة، وبمعزل عن كل بحث، وعن كل استقصاء عن الحكايات القديمة[76]، أركيولوجيا عفوية قد تتحول إلى «خطوط كتابة»[77] بصورة طبيعية. لذلك، هي ليست على علاقة بـ «الأساطير المحلية» (mûthoi...epichôrioi) التي كانت الحواضر تعهد بها، في بداية القرن الثالث قبل عصرنا، إلى شعراء لكي ينقلوها كتابة[78]. ولقد ساهم ديونوسيوس الهالكارناسي بفعالية كبرى في تغذية وهم اتخذ منذ أمد بعيد طابعاً يونانياً، وزعم بأن الأساطير تنتمي إلىّ لسان الأزمنة الأولى[79]، عندما أسبغ على التاريخ الأول امتياز الدخول إلى «الأساطير المحلية». ولكن لدى رؤية تلك القصص الخرافية ممددة على المدى المكتوب مثلما تُلفظ بالضبط، يتدخّل الاستيهام السائد

(75) يقول ديونوسيوس الهاليكارناسي أن «الاختلاقات الأسطورية» هي النتاج الطبيعي للذاكرة في مختلف المجتمعات، حيث تنتقل من الأب إلى الابن قصص لا يمكن فصلها عن الأماكن والحواضر، انظر: Denys D'Halicarnasse, *Essai sur Thucydide*, chap. VII.

(76) انظر مطلع الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(77) إن هـ. فردان (Verdin) يبدو شاهداً على تأريخ مختلف يعتبر الإغريق فيه «آلهة تاريخنا»، إذ نسمعه يهتف: «يا لأولئك المؤرخين الأوائل الرّائعين الذين أوكلوا أنفسهم بمهمة الحفاظ بأمانة مطلقة على الموروثات المحلية!»، Verdin, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition lorale,» p. 200.

(78) مثلاً، قرار الداليين بمنح الشاعر ديموتييس، ابن إسخيلوس الأندروسي، شرف كتابة «أساطير البلد» (IG, XI, 544, 7-8 = Dittenberger, *Sylloge*, 389, 7-8).

(79) بصورة معكوسة وفي مجال تحليل آخر، سوف يطلب تايلور من المؤرخين الخبراء بـ«الوقائع» أن يفصلوا الأسطورة عن الواقعة لكي يخلصوا الحكاية الحقيقية من تلك الشائبة التي تمثلها الميثولوجيا (انظر نهاية الفصل الأول من هذا الكتاب).

عن أصول التاريخ، والقائل بإمكانية وجود استمرارية بين الذاكرة الحية والكتابة التاريخية الأولى. يرتسم موروث شفهي على الحجر، ويتخلّق إلى واقعة، كما لو أن كتابة صامتة انبثقت فجأة وأمسكت بتلابيب كل ما يُقال وما يُروى بين البشر. دون قطيعة ودون أي تباعد بين كتابة التاريخ والكلام المحلي. إن في ذلك نموذج مصر الأمثل، مع كهنتها الحكماء المتمرّسين في وقت واحد بالذاكرة الأشد تيقظاً والكتابة البالغة الأمانة لكونها الكتابة الأقدم؛ ألا يقيمون في معابدهم سجلات لكل ما هو جميل وخيّر ومتميز في نظر الناس، وهي سجلات تتوالى دون انقطاع منذ الأزمنة السحيقة؟ رؤية كل شيء وقول كل شيء، مثل عينٍ يقظة لا يرفّ لها جفن أبداً وتحوّل بفعل خيميائها كل ما يسجله النظر إلى محفوظات مكتوبة. إنه حلم بتاريخ مكتمل يجتمع فيه الصوت والحاضر في مدى الكتابة، حلم يصبح ملازماً لدرجة أن أي اكتشاف عرضي يستحضره على الفور. منذ سنين معدودة، اكتُشف في جزيرة كريت مستندٌ غريب هو نصف قرار ونصف عقد تقرر فيه إحدى الحواضر، نحو سنة 500 قبل عصرنا، أن تضمن لنفسها عبره خدمات اختصاصيٍّ في الكتابة. مقابل غذائه وإعفائه من الضرائب ومنحه امتيازات جمة ـ منها خمسون جرة من الخمر الجديد ـ وألحق بـ «عشر قطع من اللحم» في الولائم الجماعية. مقابل ذلك يصبح الشخص المدعو سبانسيتيوس موكلاً بمحفوظات المدينة «في الشؤون العامة، سواء ما تعلق منها بالآلهة أو بالبشر»، شرط أن يكتب بأحرف فينيقية (poinikázen) ويكون ذاكرة حية[80]. هذه مسألة غريبة بالتأكيد، ولأكثر

(80) انظر: H. Van Effenterre, «Le Contrat de travail du scribe Spensithios,» *Bulletin de correspondence hellénique*, [vol. 96] (1973), pp. 31- 46.

بأحرف «فينيقية» أو بحروف «حمراء»؟ انظر نقاشات شنتران: P. Chantraine, «A propos du nom des phéniciens et des noms de la pourpre,» *Studii Clasice*, [vol. 14] =

من سبب. قد يكون أهمها استئجار «كاتب محترف» للقيام بمهام في منطقة من مناطق كريت. ولكن لا بد من الحديث، في ظل هذا الكاتب العمومي المكتشف حديثاً، عن صورة المؤرخ المحتسب للأحداث[81]، والذي يُوكّل بمهمة ـ ليست جاحدة، لأن هيرودوتس نفسه لم يكن يحلم بعقد كهذا ـ تقضي بتسجيل وتذكّر كل ما كان لولاه، سيؤول فريسة النسيان، ودون عودة[82]. إنه استيهام «تاريخ» يخبئ في ثنايا كتابته ذاتها القسم الأكبر من التعليل، ومن خياراته المتواصلة، ومن عمل الكتابة.

هل كان هيكاتيوس أمين محفوظات، أي مؤرخاً لا يشكو من عيب؟ إن ديونوسيوس الهاليكارناسي لم يكن مقنعاً للجميع. إذ في نظر المحدثين، الأكثر عدداً والذين يتوافقون على وجود فكر أسطوري تلقائي ومتناغم، يعلن عن انهياره لدى صعود عقلانية عصر التنوير، يتأرجح مصير «صانع القصص» الميلتوسي بين صورتين. إما أنه يفتح طريق التخلص من الأسطورة[83] عبر تعليم الإغريق كيف

---

(1972), pp. 7-15, et G. Patrick Edwards-Ruth B. Edwards, «Red Letters and Phoenician Writing,» *Kadmos* (1974-1975), pp. 48-57. =

(81) Arnaldo Momigliano, «Tradition and the Critical Historian,» in: Arnaldo Momigliano, *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, pp. 30-31.

الواقع أن موميليانو يسجل المسافة بين موقفين: إن المؤرخ الذي لا يكون موظفاً حكومياً لن يحتسب سوى الأحداث التي يختارها.

(82) Arnaldo Momigliano, «Storiographia au tradizione scritta e storiographia au tradizione orale,» dans: Arnaldo Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Storia e litteratura; 108, 109, 2t. (Roma: [n. pb.], 1966), t. 1, pp. 30-31.

(83) انظر: Robert Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, =

يتعرفون في قصصهم على ماض قريب، أو بالأحرى على مساهمة البشر التي هي أكثر منطقية من تدخل الآلهة. قبل ذلك، وفي الاتجاه نفسه، كان هيكاتيوس قد أرسى دعائم الاستقصاء التاريخي، وأسس النقد العقلاني للأنساب القديمة، وأضاء أنوار أول «فكر علمي»(84). أو قد يمكن اتهامه ـ على العكس ـ بالتواطؤ مع الميثولوجيا الأكثر تقليدية، وبجهله السمة التاريخية لنسبه الخاص «الذي يمتدّ على خمسة عشر جيلاً في نهاية العصر البطولي». إذ في رحلته إلى طيبة وفي أسئلته الموجهة إلى كهنة زيوس، يمكننا حتى إيجاد البرهان على أنه «خرج من التاريخ». وهذا أمر شديد الإزعاج لكونه يحدث في لحظة يتوجب عليه فيها الدخول إليه: عندما حاول معرفة اللحظة التي بدأ فيها تاريخ المصريين، ألم يقع اختياره على هيراقليس والهيراقليسيين(85)؟

لكن بسمة هيكاتيوس تركت آثاراً مؤكدة لدى لاحقيه المباشرين. ألم يستثر ضحك هيرودوتس الهاليكارناسي الذي نجد له العذر في ذلك لكونه لم يكن أدرك قيمته الذاتية وتكريسه «أب التاريخ»؟ لقد ابتسم هيكاتيوس وهو يكتشف غزارة القصص التي رواها الإغريق، لكنه كان بالتأكيد مفعماً بالجدية عندما رسم خارطة العالم، وعندما وضع لائحة بالشعوب التابعة لداريوس. لكن ها هو واضع خرائط آخر يظهر من بعده وهو يضحك: «إنني أضحك ـ يقول هيرودوتس

---

= Publications of the Center for Hellenic Studies (Washington, D. C: Center for Hellenic Studies; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), p. 13.

(84) Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* (Berlin: [n. pb.], 1967), Bd. 1: *Von den Anfängen bis Thukydides*, pp. 48-76.

(85) Lasserre, «L'Historiographie grecque à l'époque archaïque,» pp. 118-119.

في كتابه الرابع ـ عندما أرى أن الكثيرين قد رسموا صوراً شاملة للأرض (gês periódous grápsantas)، دون أن يقدم واحدٌ منهم أيَّ تحليل منطقي (exēgēsámenon). إنهم يرسمون المحيط الذي يطوق مجراه الأرض التي تظهر مستديرة وكأنها لا تشكو من أي تعرج، ويتخيلون أن آسيا مساوية لأوروبا»[86]. إن المحيط الدائري الذي يرسمه هيكاتيوس يضعه في مركز مرموق بين المفسرين اللاعقلانيين الذين يرسمون ويصفون حدود الأرض. لكن ألا يمكن أن يلتقي عالم خرائط بمثيل له دون أن يضحك؟ ثم إن هناك أكثر من ذلك. إذ في قصص هيرودوتس عن مصر، وبمناسبة فيضان النيل، إن هيرودوتس يسخر من حديث أولئك اليونانيين «الذين يحاولون اكتساب شهرة بالمعرفة الواسعة»، وخاصة من يفسر منهم الفيضانَ بالنهر المحيط. وذلك يبدو له مرتبطاً «بالخوارق»، أو بصورة أكثر تحديداً بخارق سالب؛ يُستبعد من ميدان البراهين ويذهب خارج عالم المظاهر. لقد كانت تلك إحدى مناسبتين استخدم هيرودوتس فيهما على امتداد **تواريخه** كلمة «أسطورة»[87]. وبعد خمسين سنة من ظهور **جغرافيا الأرض**، نرى هيكاتيوس يوصف بأنه «إخباري»، ومجرد «حكواتي»، كما كان يُقال في زمن ثيوفراستوس: ألم يختلق كلاماً وأحداثاً ويبذل جهده لجعلها موثوقة[88]؟

كان هيكاتيوس يبتسم، وهذا ما أثار غيظ هيرودوتس. صحيح أنه غيظ مكبوت، ولكن هيرودوتس كان حاسماً، بينما لم يشعر «صانع القصص» أبداً بضرورة تسديد حساباته المعرفية. ثم اتخذ التحليل سبيله، فلم يلبث ثوقيديدس أن وضع نفسه جذرياً خارج

---

(86) Hérodote, IV, 36.

(87) المصدر نفسه، II 20 ـ 23.

(88) Théophraste, *Caractères*, 8.

الأسطورة ليدين في وقت واحد مدون ـ حكواتي ميليتوس ومؤرخ الحروب الميدية. قسوة لا ترحم، ولكنها تعيد ـ في إطار معرفة أخرى ـ إنتاج مقياس الإقصاء الذي اعتمده الفيلسوف كزينوفانيس. مع فارق وحيد هو أنه، ما بين 530 و420، قد تم إغناء التراث بقصص جديدة، وأنه قد أضيفت إلى قصص العماليق أخريات تتحدث عن الأنساب أو عن المصريين أو عن الحروب بين الإغريق والبرابرة. الفيلسوف غاضب والراوية يبتسم، ولكنهما يَمْثلان معاً في قضية التأويل الأول. وما غضب كزينوفانيس أمام الخرافات القديمة بأقل حسماً في منح التراث التذكري إطاره من بسمات هيكاتيوس وهو يختلق القصص ويكتبها. ذلك أن الكتابة هي التي تعنينا في تلك المسيرة التأويلية الطويلة. كتابة من الخارج لدى الفيلسوف الذي يدين العنف الثوري لـ «الاختلاقات» التي تلوث ذاكرة المواطنين، ولكن على الدوام انطلاقاً من معرفة منخرطة قليلاً أو كثيراً في صرامتها الكتابية الخاصة. وكتابة من الداخل تتحدث ضمن فيض التراث الذي تشتغله ريشة المدون بدقة، مع خربشات قليلة، وتسجل فيه أوشاماً عقلانية خفيفة، دون أن تستسلم أبداً لرغبة التشذيب أو لشهوة البتر. في ذلك النشاط السردي بالتحديد الذي يعانق **الأسطورة والكلام** ـ الكتابة والحكاية ـ تظهر بكل وضوح الطبيعة التدوينية لما سوف يسمى «الميثولوجيا» في عصر أفلاطون. إن «الأسطورة» الإغريقية تكتب أولاً. تكتب قبل أن تفكر في ذاتها، وقبل أن تروي حكايتها. و«الميثولوجيا»، التي تبدو كأنها قديمة قِدم دروب الذاكرة، هي على العكس من ذلك شابة وجديدة، إنها طيف ظهر في نهاية القرن السادس وكان سريع العطب. كان عليه لكي يتجسد ويتحدد أن ينتظر العمل الدؤوب لأفلاطون، ذلك المولِّد الغريب الذي اعتُبر بناءً على الوقائع، وعلى بعد خطوتين من المؤرخ ثوقيديدس ـ الغاضب هو الآخر ولأسباب أخرى ـ اعتُبر واحداً من «الرجال الأتقياء والمتبصرين».

V

# الحاضرة في حماية مؤسطريها

عندما يتحدث ممارسو علم الأساطير الجديد عن البشر «المرهفين والمرفّهين» في بلاد اليونان القديمة، يكتشفون أنهم أسلافهم، ويقومون بردة فعل عفوية تجاه «العنصر الغبي والهمجي والعبثي» في الحكايات التي تُروى منذ القدم، فإنهم بعملهم هذا يفكرون بوكيل **الجمهورية** أكثر من تفكيرهم بشيخ بلدة كولوفون وشتائمه القديمة. إن «الاختلاقات القديمة» التي طالما هاجمها كزينوفانيس قد تعرضت للإدانة من أفلاطون، في مطالعة يستعرض فيها بالتفصيل قائمة الجرائم التي يرتكبها «مختلقو أساطيرها» الفاعلون، شعراء أو ناثرين، منذ هوميروس وحتى أبسط صانع قصص، والذين يمكن إيجادهم في الحاضرة أو حتى في صمت البلاطات والبيوت. إنها قراءة استرجاعية مطبوعة بالإقصاءات التي يفرضها حراس **الجمهورية**، ولكنها قراءة لا يجهد انحيازها في إخفاء أن تكون أحكام القرن التاسع عشر الأخلاقية قد سارت على خطى الصرامة المحقة للفلاسفة القدماء. وهي صرامة تبلغ عقلانيتُها مدى تبدو فيه وكأنها تؤسس للحركة المزدوجة التي انبثقت عنها الميثولوجيا ـ المعرفة؛ الوعي الفجائي الذي يفتح الأعين على

خساسة القصص التقليدية، وفي المقابل التحليل الذي يؤسس لخطاب العقلانية الضرورية.

في الفسحة السلالية، حيث يرتبط وضع الميثولوجيا بقضايا التراث والذاكرة والكتابة، يتبوأ أفلاطون مكانة استراتيجية، لأسباب ذات طبيعة دلالية في البداية[1]، أي لكونه أول من استخدم كلمة **ميثولوجيا**. ثم لأن أعمال أفلاطون تمثل اللحظة التي تبدأ فيها المعرفة الفلسفية، عبر إدانة قصص الأقدمين على أنها خرافات فضائحية، برواية **أساطيرها** الخاصة في خطاب عن الروح وولادة الكون والحياة الآخرة. **أساطير** غير مسبوقة تأتي اختراعاتها الحكيمة لتخدم مقتضى البرهان في مكانٍ تُخصّصه لها مشيئة المعرفة عند الفيلسوف. إنها **أساطير** تنخرط بعناية في جهاز الحوار الفلسفي، حيث تأتي لتتقاطع مع نظام علات مستقل لدرجة تجعلها تبدو، في هذا المكان، دون أيّ علاقة مشتركة مع خطاب الآخرين، شعراً كان أم نثراً، أي مع **الأسطورة** التي يتوكد مقابلها دون تردّد **كلام** الفيلسوف. ذلك أنه في الفلسفة الأفلاطونية، في مسارها الأكثر وضوحاً، يوجد نوع من التضخيم المبالغ فيه للتمييز الذي اختطه آخرون، منذ بداية القرن الخامس. وهو تمييز شبه محجوب أرساه هيرودوتس وبينداروس بين خطابهما الخاص واللامعقول والعبثي والكاذب، أي ما تلخصه كلمة **أسطورة**؛ ذلك **الآخر** الأشد عنفاً

---

(1) لم يكن هذا البحث سهلاً لولا المواد الموجودة ضمن السرد الشامل الذي وضعه برانـدوود، انـظـر: Leonard Brandwood, *A Word Index to Plato*, compendia; 8 (Leeds: W. S. Maney and Son, 1976).

لكن المسيرة المعتمدة في هذا الفصل كانت ستتعرض للكثير من النقصان والصعوبات لولا البحوث الدلالية التي نشرها لوك بريسون تحت عنوان: Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, textes à l'appui. Histoire classique (Paris: F. Maspero, 1982).

وحسماً، والذي يقرره مؤلف **حرب البيلوبونيز** باسم كتابة تحتقر فتنة الخوارق، عندما تنقطع بصورة حاسمة مع كل ما يحاك بين الفم والأذن من إشاعات وأفكار جاهزة تمتلئ بها ذاكرة الإغريق.

وفي أكثر من مناسبة يستخدم أفلاطون كلمة **أسطورة** للدلالة على سلوك عادي تافه، أو حجة غبية، أو عبثية الخصم. وإذا ما حدث أن دمّر **الكلام** ذاته بفعل تناقضاته الداخلية وأن هوى في العبث أو **اللامنطق**، فإنه يصنَّف ضمن نوع **الأسطورة**[2]، أي يعتبر صورة متهافتة لفكرة جاهزة، هكذا ستصبح البلاغة الجديدة نوعاً من آلة إقناع للجماهير عبر سرد الحكايات «بواسطة **الميثولوجيا**»، وليس عبر اللجوء إلى التلقين[3] (didachê). أو أن السفسطائيين الذين كانوا يستعرضون أنفسهم في الحواضر أمام حشود من المستمعين سيصبحون مثل نساءٍ هرمات يروين للأطفال حكاياتٍ تسليهم[4]: «إنكم تلقون في أسماعهم كلاماً ساحراً يقدم لهم روايات محكية (eídōla legómena)، أشباح كلمات تثير لديهم توهم أن ما يسمعونه حقيقي وأن من يتكلم يعرف أكثر من كل الآخرين»[5]. إن هذه المحاولات تهدف إلى الإقصاء، بشكل تافه، وهي لا تمر دون أثر لكونها تهدف إلى إضفاء صفة متغايرة على ما يُدعى **ميثولوجيا**. لكن إذا كان مؤرخٌ للحاضر، مثل ثوقيديدس، حراً في أن ينسلخ كلياً عن التراث الملوَّث بكل ما يسميه «أسطوروياً»، فإن أفلاطون ـ بحكم طبيعة مشروعه ـ يجد نفسه ملزماً بتبني القصص اللامعقولة

---

(2) Platon, *Philèbe*, 14 a 3-5.

إن الميثولوجيا مليئة بالقصص المتناقضة: Platon, *La République*, II, 380 c 3.

(3) Aristote, *Politique*, 304 *c* 10-d 3.

(4) Platon, *Hippias Majeur*, 286 *a* 1-2.

(5) Sophiste, 234 c 4-7.

والحكايات المعروفة من الجميع، وصولاً إلى أبسط إشاعة يتم تداولها في الحاضرة الأرضية.

«هل تعتقد بأن هذا **العنصر الأسطوري** (mythologème) حقيقي؟»[6] سؤال يطرحه فايدروس على سقراط. كانا يتبعان مجرى نهر إليسوس، وكان فايدروس يتردَّد بين روايتين عن اختطاف إله الريح الشمالية بورياس للحورية أوريثيا، بينما كان سقراط ينبّهه إلى أن معبد بورياس يقع في مكان أبعدِ، باتجاه معبد أغرا المقدس. ومنذ أمد بعيد، كان للكفار علماؤهم الماهرون بتعليل ما لا يعقل والمتمرسون بكيفية «إعادة تركيب» صور القنطورات المستحيلة أو بتبيان معقولية وجود المسوخ البرية والبحرية. من الممكن بالتأكيد ـ على طريقة سقراط ـ استبعاد الكثير من الحكايات الغريبة و«مساءلة التراث عن كل ما يتعلق بها»[7]. لكن ذلك «الكفر» أصبح شائعاً منذ ذلك الحين. إن بورياس الذي يشير إليه المعبد الذي يعرفه كل سكان أثينا ـ بورياس الذي خطف أوريثيا ـ لم يعد شخصية مألوفة يتركّز السؤال الوحيد المنتظر بخصوصها على ما آلت إليه مغامراتها. لقد تم نفي بورياس و«الوهم» إلى منطقة الغرائب. لم يعد الناس يؤمنون بحكايات القبيلة، وفي المسافة الفاصلة بين الصور «اللانمطية» ومواطن أثينا البسيط، أصبح الطريق مفتوحاً أمام المؤوِّلين المهرة، أولئك الذين يُحسنون الاستسلام لملذات التفسير المرفهة. إنه بؤس التأويل الذي ينمو كالطحالب بين ما هو مضمر، والذي تنفضح فيه الحال الأخلاقية لمجتمع منسلخ عن معتقداته الأساسية. «كيف يمكننا إذاً، ومن دون غضب، أن نكون مجبرين على تصديق وجود الآلهة؟

(6) Platon, *Phèdre*, 229 *c* 4-5.

(7) المصدر نفسه، 230 a 2.

لأن علينا مقت وكره أولئك الذين أجبرونا بالأمس ويجبروننا اليوم على التوسع بالبراهين التي تحاصرنا، وذلك بسبب رفضنا الاستسلام للاقتناع **بالأساطير** التي يرضعونها من ثدي أمٍّ أو مرضعة»[8].

هنا بالتحديد يجدد أفلاطون. إن مشروع إصلاح قيادة البشر يُلزمه بأن يولي الاهتمام الأكبر لأدنى كلمة تصدر عنهم، قريبين كانوا أم بعيدين، علماً بأن الفلسفة السابقة له كانت تميل إلى كشف وجههم المخيب.

من بين الموروثات، هناك ما يفرض نفسه إرادياً. هذا ما حدث عندما شرَعت حفنة من الرجال ـ في مذهب مسيحي صغير ـ بتأسيس سلطة الكتب ذات التوجه التشريعي، فجيَّشت شهادات كبار رجال الكهنوت، أولئك الذين رأوا الرسل وتحادثوا معهم. وفي مقابل الغنوصيين وضد أولئك الذين يختارون طريقتهم الخاصة في التناقل، شاء رجال كبار ويقظون التمسك بما كان الجميع يؤمنون به في كل مكان وعلى الدوام. ولقد تأكد انتصارهم الحاسم عندما حلت مكان الخطاب الأساسي الذي يقال ويكرر على الدوام سلطة البطولات والأفعال والسلوكات التي يعرف الجميع استخدامها. وهذا ما تدعوه الجنسينية **الذاكرة**، أي السلطة، ركيزة الدين الخاضعة للعقل. «كثير من الوسائل المساعدة والدائمة التي لا يوجد في المجتمع ما هو أكثر ضمانة منها»[9]. وسيلة مغفلة وضرورية، ولكن دون أي إكراه غير أنها النموذج الوحيد الممكن. ومثلما يتخيلها أفلاطون؛ عاجزة أمام الكافرين. لكن تلك **الأساطير** التي تُسكب في أفواه الرضّع مع

---

(8) Platon, *Lois*, X, 887 c 8- e 1.

(9) Antoine Pluche, *Le Spectacle de la nature, ou, entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*, 9 vols. (Paris: La Veuve Estienne, 1735-1750).

الحليب، كانت الأمهات والمرضعات يكرّرنها «مثل الابتهالات»[10]، بينما كانت الصلوات المرافقة للقرابين تكرّرها على مسامعهم، وكانت أعينهم تشاهد أجمل منظر يمكن أن يراه فتى يافع، منظر أهلهم وهم ينشدون بكل خشوع صلوات يرفعونها إلى آلهتهم التي يرون فيها كائنات، ما من شيء يفوق وجودها كونها حقيقة مؤكدة[11].

ولا يخالف أفلاطون القاعدة القائلة إن الحديث عن التراث يستند دائماً إلى الحاضر[12]. إذ من دون أزمة الحاضرة وسُلّم قيمها، لا يكون من الضروري الحديث ـ قبل التربية أو التناقل المدرسي للمعرفة ـ عما يُفترض بأنه حقيقي (tà nomizómena)، عن التراث والأسلاف (tà patria)، أي عن «المحكي» (akoê̂)، عما يُقال بين فم وأذن وما يأتي من الأقدمين. «الحقيقي، إنهم هم من يعرفونه. ولو كان ذلك شيء نستطيع اكتشافه بأنفسنا، فهل كان سيبقى لدينا في الواقع أيُّ اهتمام بمعتقدات البشرية؟»[13].

إن المشروع الأفلاطوني يدعو إلى إعادة التفكير بالتراث، سواء تعلق الأمر برسم نموذج حاضرة حسب الفلسفة الحقيقية، أو بإصلاح تنظيم شؤون البشر في مجتمع عصره. وحينذاك انبثقت في اللغة والفكر الإغريقيين مملكة سُمِّيت «ميثولوجيا» من مكتشفها الذي كفَّ عن أن يرى فيها مجرد مكان معين، فشرع يستكشف سهولها وقممها ووديانها الأشد وعورة. وبما أنه ينبغي استخدام خطاب عن التراث يحشد لمصلحة حاضرة الغد كل تقنيات الإقناع الأكثر فعالية، فإن

---

(10) Platon, Ibid., X, 887 d 4.

(11) المصدر نفسه، X 887 *d* 5- *e* 1.

(12) Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, bibliothèque d'anthropologie (Paris: F. Maspero, 1975), pp. 155-160.

(13) Platon, *Phèdre*, 274 c 1-3.

«الميثولوجيا»، أي أرض المنفى، تتحول إلى مخطط كبير يتوجب، لأسباب تتعلق بمصلحة الدولة، تشكيل جردة منهجية بأشكال ونماذج حكاياته، بأنواعها الأساسية والثانوية. إنه اختلاقٌ لـ «الميثولوجيا» يقوم به رحالة جسور ترسم آثار أقدامه حدود أرض مجهولة. وخلال هذه الرحلة التي انطلقت من مدينةٍ مصابة بالطاعون يتم ـ حول «الميثولوجيا» وبفضل نفاذ بصيرة الفيلسوف ـ إطلاق عدد من العبارات المُدهشة التي أفلتت من الصمت بفعل انقلابٍ لا سابق له؛ إرادة بعث التراث في ذاكرة مهشمة.

**الميثولوجيا** عند أفلاطون هي كلمة جديدة، ولكنها ليست مبتكرة. إن فعل «أسطر»، الوارد في **الأوديسة** مرة واحدة، يقدم له سابقة قد تكون من طبيعةٍ يُبنى عليها أفق دلالي. عند الفياقيين، يبدأ الشاعر الجوال ديمودوقوس ـ بوجود عوليس ـ إنشاد بطولات ودهاء الإغريق وقصة الحصان الخشبي، فيبدأ البطل الطروادي الذي يحمسه ألكينوس، التعريف بنفسه وإنشاد أوديسته ورواية رحلته انطلاقاً من طروادة[14]. يحكي عن الوحش سيكلوب والساحرة كيركيا، وعن بلاد الأموات وثيران الشمس، وعن خاريبدوس وسكيلا. يروي حكايته نقطة بنقطة[15]، فيصبح شاعر نفسه الجوال. وعند لحظة عودته إلى كاليبسو التي كان قد تحدث عن جمالها الآسر لدى وصوله إلى فياقيا[16]، يتوقف عوليس فجأة وينهي قصته بعبارة: «لماذا أستعيد قصة الأمس؟ لماذا «أؤسطر؟»[17] ثم يؤكد ذلك بصورة مختلفة: عندما يكون التاريخ معروفاً، فإنني أمقت تكراره. إن ما سبق قوله

---

(14) Homère, *Odyssée*, VIII, pp. 550 sqq.

(15) المصدر نفسه، XI، ص 368.

(16) المصدر نفسه، VII، ص 240-297.

(17) المصدر نفسه، XII، ص 450-453.

يشكل حدود مهارة الشاعر. عندما يروي الشاعر الوفي فيميوس، أمام العشاق المتجمعين، عودة التائه وعبوره بلد الأموات، يشرع تيليماك بالدفاع عنه أمام بينيلوبي التي تلبس ثياب الحداد، ويذكّر بأن النجاح يأتي دائماً للاحتفال بالنشيد الجديد[18]. إن الشاعر الجيد لا يكرّر نفسه، ولا الدروب التي يسلكها. لذلك، نراه يرفض «الأسطرة». لكأنما كان فعل «أسطر» يعني في مصطلح المنشدين المحترفين ما يصنفه أفلاطون ضمن تراث الفم والأذن: سمة التكرار اللصيقة به منذ الأقدمين ووصولاً إلينا. حكايات تُروى وتُستعاد دائماً وأبداً، وقد سمعها كل شخص وحفظها في ذاكرته. «كانت تُحكى في الماضي وسوف تُحكى باستمرار»[19].

من المؤكد أنه ليس من قبيل الصدفة أن تفتتح الشرعة الناظمة للتربية لدى حراس **الجمهورية** بالأساطير التي ترويها المرضعات والجدات للأطفال[20]. وهن الفئة الأولى من صناع الخرافات ضمن السجل الاجتماعي ـ الثقافي الذي سيفتح ما بين بداية **الجمهورية** ونهاية **القوانين**. إن قصص المرضعات تنتمي إلى نوع ملتبس. وهي حكايات لا رأس لها ولا ذيل. تافهة ومقتصرة على ذلك الكائن الدائم الارتباك الذي يدمدم ويهمهم ويزمجر، مع أنه الأشد مكراً ووقاحة من بين كل الحيوانات البرية[21]. حيوان صعب الترويض بحكم «نبع العقل» الممتاز الكامن فيه، من دون أن يكتسب التنظيم. وتحديداً لأن الدواب الصغيرة الماكرة سوف تتخلقن إلى مواطنين في «الجمهورية»، فمن الواجب إيلاء الانتباه الأكبر لكل ما سوف تلقيه

(18) المصدر نفسه، I، ص 351- 352.

(19) Aristote, *Politique* 268 *e* 4-10.

(20) Platon, *La République*, II, 377 *a* 4-5.

(21) Platon, *Lois*, VII, 808 *d* 5-8.

المرضعات والجدات في آذان المواليد الجدد[22].

إنها ميثولوجيا تأسيسية؛ حكايات تصدر عن اللامكان، وقصصٌ مغفلة لا توجد إلا بالمرور عبر رواة يتبادلون الأدوار، حكاياتٌ تعيش في الظل دون أن تثير أي اهتمام لدى مثقفي الإغريق، علماً بأن هؤلاء قد بحثوا في الأمثال عن حكمة وحتى عن فلسفة الصمت. وفي الطرف الآخر، وكما على مدخل صرح «الميثولوجيا»، يوجد حرفيو الأسطورة الذين يسميهم أفلاطون «الجامعين»[23]. وهؤلاء لم يعودوا مغفلين، بل أسماء علم ذائعة الصيت؛ هزيودوس وهوميروس. وهم أكثر من مؤلفين مالكين لنصوصٍ مغلقة، إنهم أسماء ـ رموز تجمع الأناشيد والقصص بطريقة نموذجية. إن حكاية السيكلوب هي «ميثولوجيا»[24]، ولكن بالمقدار نفسه الذي لعودة عوليس أو لنهر ستيكس الرائع والرهيب «الذي يثير اسمه الرعدة لدى من يسمعون به»[25]. هكذا تصبح «الميثولوجيا» متواطئة مع «الشعر» لتشمل كل الأنواع الأدبية المتمايزة في ما عدا ذلك ضمن الثقافة المكتوبة، من المأساة والملحمة إلى المديح والكوميديا، وصولاً إلى الكتابة النثرية التي يقوم بها من يسميهم الاختصاصيُّون الهلينيون وثوقيديدس «مدونين ـ حكواتيين»، إذ إن هؤلاء لا يقلّون «أسطرة» عن الآخرين[26]. هذه مساحة شاسعة تحيط بأبعاد الثقافة المكتوبة والتي لا تزال تحكى في الوقت نفسه، والتي يحدد أفلاطون في تجواله بعضاً من معالمها، أحياناً عبر تصنيفات مدرسية وتربوية.

---

(22) Platon, *La République*, II, 378 *d-e*.

(23) المصدر نفسه، 377 *d* 6.

(24) Platon, *Lois*, III, 680 *d* 3.

(25) Platon, *La République*, III, 387 *b* 8- *c* 3.

(26) انظر: المصدر نفسه، و Thucydide, 394 b-c; I, 21, 1.

مثلاً، عندما يستريح في **الجمهورية**، بعد كثير من اللعنات التي يصبّها على مختلقي الأساطير، ليقوم بتنظيم أنواع الخطاب الخمسة التي تشكل «الميثولوجيا» ويصنّفها، تبعاً لمحتواها، بالاستناد إلى نمط تراتبي ذي أصل ثقافي؛ الآلهة، والشياطين، والأبطال، وسكان الجحيم، والكائنات البشرية[27]. والقصص التي تدور حول البشر تنضوي عموماً في الخطاب المعنون «علم الربوبية» على مختلف نماذجه وأنماطه. وأحياناً أخرى ـ يتسع الأفق هنا كثيراً ـ يختط الإثنوغرافي أفلاطون بجرأة دروباً تكشف عن مساحات واسعة ضمن التراث. إثنتان هما من أهمها: **علم السلالات والأركيولوجيا**، وهما تفتتحان مع القصة التي يرويها كريتياس عن أثينا الألف التاسع قبل عصرنا، في زمن قارة أطلانطس التي غارت تحت البحر ومُحيت تقريباً من ذاكرة البشر[28].

ذات يوم عاش صولون، أحكم الحكماء السبعة، مغامرة فريدة. كان ذلك في مصر، في بلد أماسيس، الفرعون المحب للإغريق[29]. خلال رحلة استكشافٍ «نظرية»، بالمعنى الإغريقي[30] ـ كونه مشاهداً يسعى لأن يرى ويفهم ـ لم يقاوم المشرّع الشهير خلال فسحة فراغ رغبته في إجراء استقصاء «إثنوغرافي» على الأرض. لا شيء يدعو للمفارقة: إن محادثيه هم أكثر الكهنة حكمة، وصولون يسعى

---

(27) المصدر نفسه، III، 8-3 391 a..

انظر: Victor Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, bibliothèque d'histoire de la philosophie (Paris: J. Vrin, 1970), pp. 141- 159.

(28) انظر: Platon: *Timée*, 21 *a* 5-25 *e* 1, et *Critias*, 108 *c* 8- 110 *b* 4.

(29) Hérodote, II, 178.

(30) انظر: Karl Kerényi, *La Religion antique: Ses Lignes fondamentales* = *Die antike Religion*, traduction de Y. Le Lay (Genève: Georg, 1957), pp. 98-117

ـ حسب الأصول ـ لدفعهم إلى الحديث عن «أشياء قديمة» من بين أقدم الأمور التي يعرفونها[31]. قد يكون من المفيد التذكير هنا بأن أول «جمعية لمراقبي الإنسان»[32] لم تتأسس فعلاً في باريس، عام 1799، وبين «المعهد» و«المتحف». إذ إنها تأسست حتماً في اليونان، قبل ذلك بأربعة وعشرين قرناً. لم يكد صولون يشرع في استقصائه حتى انبرى أحد الكهنة الطاعنين في السنّ ليقاطعه، واصفاً إياه بالصبي الجاهل، وليشرح له بكل لباقة لماذا كان الإغريق أطفالاً على الدوام[33]: إنهم لا يمتلكون كتابة ولا تراثاً، فما الذي يمكن أن يعرفوه عن **الميثولوجيا**[34]؟ منذ أقدم الأزمنة أنشأ المصريون سجلات في معابدهم عن كل ما هو خيّر وعظيم ومتميز في العالم، وعن كل نعمة يسبغها النيل على موقعهم المتميز. أما الإغريق ـ وعلى غرار جميع الشعوب الأخرى ـ فإنهم ضحايا كوارث تحلّ بهم في فترات منتظمة، أي عندما تقرّر الآلهة تنظيف الأرض بمياه السماء[35]. في الماضي، كما يروي الكاهن الكهل، كان هيفايستوس وأثينا ـ الأخ والأخت اللذان ورثا بالتساوي الأرض الأتيكية ـ قد أوكلاها، بحكمتهما ومهارتهما، إلى أناس فاضلين، محبين للاستقرار،

---

(31) Platon, *Timée*, 22 *a* 1-6.

(32) Société des observateurs de l'homme, *Aux Origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, les hommes et leurs signes, textes publiés et présentés par Jean Copans et Jean Famin; préface de Jean-Paul Faivre (Paris: Le Sycomore, 1978).

(33) Platon, Ibid., 22 *b* 3-9.

(34) المصدر نفسه، 22 *b* 1-2 «الميثولوجيا» المقترنة بـ «علم الإنسان» والتي تستعيد مقولات «الأركيولوجيا» التي يبرع فيها السفسطائي هيبياس (*Hippias Majeur*, 285 d-e).

(35) المصدر نفسه، 23 *a* 9 b1.

ومنتظمين في الحواضر. ولكن بفعل الفيضانات المتلاحقة، حملت الأنهار المدن وساكنيها وألقتهم في البحر. لم تكن الكوارث توفّر في كل مرة سوى الجاهلين والأميين[36]. وفي الذاكرة الضبابية للآوين إلى الجبل الذين هم أميّون بحسب رواية كريتياس، لم يَبْقَ من مستوطني السهل غير أسماء علم حملتها الإشاعة، فأخذوا يخرّفون بها على أولادهم من دون أن يعرفوا أكثر من حكايات مبهمة عن فضائل سابقيهم وانتصاراتهم وأمجادهم[37]. إنّها أزمنة فاقةٍ، كانت تُفتقد فيها كلُّ الأشياء الضرورية للحياة. كانت أفكارهم منصبة فقط على إشباع حاجاتهم، لدرجة أنهم خصّصوا لها كامل خطاباتهم[38]. في ذلك المشهد الجبلي، حيث سيذهب رحالة كثر لاكتشاف الذاكرة الحية والمجتمعات القديمة التي لم تزل على ما كانت عليه، دون تغيير أو تبديل، لم يشاهد أفلاطون من جهته غير الحرمان والنسيان. تراثٌ ميت لم يبق من جثته الضخمة المتناثرة عظاماً مهشمة إلا أسماء اقتطعت من سلالات حية، كانت تشكل لحمة لِقصصِ إنجازات أمراء السهل[39]. ومجتمعٌ بلغ من الحرمان أن أفراده كانوا يولدون ويموتون، على امتداد أجيال عديدة، دون أن يستطيعوا التعبير عن أنفسهم بالكتابة؛ إنهم خرسان على صعيد فك الحرف أو إدراك علامات الكتابة[40]. في ظروف كهذه، نفهم أنه فوق القمم «ما كان أحد يهتم بالأحداث السالفة وبحكايات الماضي»[41]. وهكذا، فإن «**الميثولوجيا** والبحث عن الموروثات القديمة» (anazètēsis tôn

---

(36) المصدر نفسه، 23 *a* 9. *b* 1.

(37) Platon, *Critias*, 109 d 6- e 1.

(38) المصدر نفسه، 109, *e* 3-110 *a* 3.

(39) المصدر نفسه، 110 a 6-7.

(40) Platon, *Timée*, 23 *c* 3.

(41) Platon, *Critias*, 110 *a* 2-3.

(palaiôn لم يدخلا الحواضر إلا مع أوقات الفراغ، وعندما لاحظ عدد من الخواصّ أنهم قد أمّنوا ما هو ضروري للبقاء. وليس قبل ذلك»[42]. إن الميثولوجيا هي عنصر رفاهية، لا يجري تذوّق متعته إلا بين أناسٍ تحرّروا من الضرورات المادية، واكتسبوا القدرة على التحادث بعلامات الكتابة.

حول هذه النقطة الأخيرة، يبدو أنه لم يكن هناك أدنى شك لدى كهنة مصر: «أنتم الإغريق كنتم ولا تزالون أطفالاً»[43]. يرتد درس الإثنوغرافيا تشويشاً على صولون الذي كان قد بدأ برواية أقدم الحكايات المعروفة لدى الإغريق. «حدثهم عن فورونيوس الذي كان يُدعى أول البشر، وعن نيوبي، وعن طوفان دوكاليون وبيرا، سرد لهم قصة حياة هؤلاء وعرض أنساب أحفادهم، باذلاً جهده في احتساب السنين التي تعود إليها الأحداث التي يرويها، ومحاولاً تذكّر عمر كل منهم»[44]. على ذمة الكهنة المصريين، يبدو أنه من غير الممكن وجود ميثولوجيا حقيقية من دون ذاكرةٍ دقيقة ومن دون فعل الكتابة. ويستنتج من قصة كريتياس التي هي نوع من الخطاب السلالي[45]، أن «الأسطرة» تبدأ ما وراء أسماء العلم، وأنه يمكنها اتخاذ شكل استقصاء عن الأحداث القديمة أو الأزمنة السالفة. **علم الأنساب والأركيولوجيا**: إنهما النوعان اللذان يعترف السفسطائي هيبياس بأنه حقق فيهما أعظم نجاحاته، بصفته محاضراً في

(42) المصدر نفسه، 3-3 *a* 110.

(43) Platon, *Timée*, 22 *b* 4-5.

(44) المصدر نفسه، 22 *a* 6- *b* 3.

(45) يرى سقراط أن هذا هو كلام الحقيقة، وليس الأسطورة الوهمية والملفقة. ويرى أن خطاب كريتياس يرسي أحقية قصة الجمهورية التي تُروى، في جزء منها على الأقل، مثل أسطورة تسلية (انظر: (*La République*, II, 376 d 11-12, et *Timée*. 26 c 9

إسبارطة[46]. إن العائلات النبيلة تتعارف في ما بينها عبر سجلّ يغنّيه الشعراء المنشدون بصور متنوعة عبر رواية انتصارات البعض، ومنح البعض الآخر مرتبة في سلالة بطل من أصل إلهي. إذ حول النسب يتكوّن جزء كبير من التأويل الأول الذي يمارسه المدونون ـ الحكواتيون على مستويات احتساب متعددة، يشكل الجيل وحدتها الحسابية[47]. وفي عهد الاستعمار، تُضاف حكايات أخرى عن نشأة الحواضر وعمرانها. إنه خطاب **أركيولوجي** تسرّ لسماعه حواضر بكاملها، فيتدافع أطفالها للتجمع حول نساء مسنّات وللاستماع إلى «ميثولوجيا» جميلة. ولا يفتقر أفلاطون إلى الحجج الكافية للاشتباه بأن السفسطائي الأركيولوجي لا يقل خطراً عن مرضعة تؤسطر[48]. إن نوع «الأركيولوجيا» الذي يحدَّد بكونه «البحث عن الموروثات القديمة»، هو الذي يشكل إطاراً أوضح من علم الأنساب، لتوكيد إرادة تراثية غير مسبوقة، ولكن غير واضحة المعالم والتوجهات. لكن يتوجب امتلاك وسائلها بغية الخروج من منطقة القيل والقال المعتمة، ومن ضجيجها المبهم. في حواضر سحيقة القدم، قامت **الأركيولوجيا** على البحث عن هوية عبر دروب الاستقصاء عن الماضي، القريب في أغلب الأحيان. هنا توجد ذاكرة نشطة، مهتمة على الخصوص بالممارسات السياسية الجديدة. في منتصف القرن السابع، كانت **أركيولوجيا الساموسيين** من إنتاج الشاعر سيمونيدس الذي لعب الدور الأول في تأسيس أمورغوس على أيدي مواطنيه الساموسيين[49]. ثم

(46) Platon, *Hippias Majeur*, 285 *d-e*; Philostrate, *Vie des Sophistes*, I, 11, 3, t 2 dans *Sofisti* (Florence: [éd. Untersteinet], 1953), III, p. 40.

(47) انظر ص 192 ـ 194 من هذا الكتاب.

(48) Platon, Ibid., 286 a 1-2.

(49) Sémonide, T. 97 West: *FGrHist* 543 T1 Jacoby, et F. Lasserre, = «L'Historiographie grecque à l'époque archaïque,» pp. 113-142.

توالت «الأركيولوجيات»، خاصة في كتب تاريخ الأثينيين[50] التي تبحث في تلك القصص عن اللذة النرجسية نفسها التي يستشعرها أهل إسبارطة وهم يستمعون إلى هيبياس[51].

إلى جانب الأنساب التي يمكن أن تتحول إلى أنساب آلهة، والأركيولوجيات، أو الحكايات القديمة التي يتمثل نمطها الأدنى في أغنية المرضعة، لا تغفل جردة أفلاطون لموروث الذاكرة عن الأمثال ولا عن الشائعات. إن الأمثال تشكل جزءاً من **الأساطير**، والمشرّع يستحضرها في **القوانين** لمناسبة الحديث عن التنظيمات المختلفة. على سبيل المثال، يخبئ رجل كنزاً له أو لذريته؛ لا يحق لي أو لكم لمسه، فالربح المادي الذي يمكن أن ينتج عنه لن يكون شيئاً أمام قيمة الربح المعنوي أو الفكري الذي يترتب على عدم المس به، «إن الكلمة الشهيرة القائلة **بعدم تحريك ما لا يتحرك** هي، في الواقع، صحيحة في كثير من الحالات، وتحديداً في الحال الراهنة». هو مثل يُقال عن ناهبي القبور، لكن المشرّع يضيف إليه «ما نكرره على الدوام»، أي **الأسطورة**، ثم يتوج ذلك بالقول: «إن خيراً يكتسب بالسوء لا يفيد»[52]. أو أن ذلك يشبه قتلة يرتكبون أفظع

---

= يرى إ. نوردن بأن السفسطائيين، في القرن الخامس، جعلوا من الأركيولوجيا نوعاً مرتكزاً إلى التاريخ الثقافي: Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte reliögiser Rede* (Leipzig: B. G. Teubner, 1913), pp. 370- 374.

(50) يرى فانوديمس وجوب التمييز بين الحكايات القديمة والأساطير المختلقة، علماً بأنه المؤرخ الأثيني الوحيد الذي يحمل كتابه اسم أثينا القديم أتيكي (Attikê Archaiologia)؛ انظر: Felix Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens* (Oxford: The Clarendon Press, 1949), pp. 83-94 and A. E. Wardman, «Myth and Greek Historiography,» *Historia*, vol. 9 (1960), p. 408.

(51) Platon, *Hippias Majeur*, 286 *a* 1-2.

(52) تأتي « الأسطورة» هنا بصيغة الجمع، ويليها: «إن أرباحاً كهذه لا تفيد الذرية بشيء». Platon, *Lois*, XI, 913 a 3-c 3.

الجرائم في حاضرة لم تكن تتوقع قدومهم. ومن أجل صرف المواطنين عن ارتكاب مثل تلك الفظائع، هناك إما «أسطورة» أو «تراث»، أو أي اسم آخر نطلقه على ذلك: «إنه يقول، على لسان كهنة العصور الخوالي، بأن العدالة تبقى يقظة لتنتقم لدماء الأقارب... ولتقرر بأن مرتكب جرائم كهذه سيتعرض حتماً إلى أنواع العنف نفسها التي مارسها»[53]. في حقل العنف الدلالي نفسه، تركز «الأساطير القديمة» على أرواح الضحايا المعذبة لكي تمنع المواطنين من التجرؤ على ارتكاب الجرائم، وإن بصورة لا إرادية: «يقال إن الإنسان الذي يموت نتيجة عنف يسخط، إن كان قد عاش حراً وشريفاً، منذ لحظة دفنه على من قتله؛ إنه يمتلئ خشية وهلعاً بفعل العنف الذي كان ضحيته، ولا يتحمل رؤية قاتله يعيش كأنَّ شيئاً لم يحصل ودون خشية شيء؛ ثم يمتلئ الميت حنقاً فينطلق ليُرعب قاتله، متحالفاً مع الذاكرة، فيزرع الرعب في روحه وأعماله. وهكذا يبدأ القاتل بالتراجع أمام ضحيته خلال فصول سنة كاملة، ويغادر كل الأماكن التي كان يشعر فيها بالأمان، أياً كان موقع تلك الأماكن في أرجاء وطنه»[54]. هذا تقليد قديم يمكن إدراجه ضمن الحكايات «التي لا نكف عن تكرارها والتي تحظى بموافقة الجميع»[55].

على غرار حكايات أخرى، تدعو للشبهة أكثر من غيرها، وتثير الخوف في نفوس الأطفال؛ في الليل يتجول بعض الآلهة، متنكرين بزي غرباء أو متخذين ألف هيئة وشكل[56]. وتتسلل لميا التي لم تعد

(53) المصدر نفسه، IX 4 e -7 c 872.

(54) المصدر نفسه، IX 1 866 a -3 865 d.

(55) المصدر نفسه، IV 1 c 719.

(56) Platon, *La République*, II, 381 *e* 1-5.

تذوق طعم النوم، بين المنازل لتبقر بطون النساء الحوامل[57]. حكايات مرعبة لا تكفّ المرضعات والجدات عن تكرارها وهنّ يهددن بمناداة لميا، وهي تحظى بموافقة الجميع، فتصبح على قدم المساواة مع القصص الشهيرة التي تتحدث عن دوكاليون والطوفان. ذلك أنه يوجد في «الميثولوجيا» المعروضة ما بين **الجمهورية والقوانين**، «أساطير» مخصَّصة للفانين[58]، وليس فقط لأوائل ممثلي الجنس البشري، مثل نيوبي وفورونيوس[59]. وهل في أتيكي من لا يعرف «أسطورة» ميلانيون، الصياد الذي التجأ إلى أقاصي الجبال هرباً من النساء والزواج؟ «لقد سمعتها أنا شخصياً عندما كنت طفلاً»، يعترف بذلك شيخ هرم يعتقد بأن الحكاية فعالة في الإجلاء السريع لعصبة النساء المقيمات في الأكروبوليس[60]. ولكن لا تلبث أن تأتيه من الجهة البعيدة، وكونها جواباً على قصة ميلانيون، «أسطورة» أخرى تشدّ أزر النساء؛ كان هناك رجل يدعى تيمون يعيش بعيداً، دون مأوى، متوارياً عن الأنظار. كان قد اعتزل العالم حنقاً، بعد أن أطلق ألف لعنة وشتيمة على انحراف الذكور... لقد كان يحسّ بكره شديد لخبث الرجال، أما النساء فإنه كان يكنّ لهن كل الحب[61]! في المدى الفاصل بين اتهام ودفاع، تقود الحكاية إلى

---

(57) Schol. Aristophane, Paix, *758; Comm. Anon, in Aristot, greca,* XX (Berlin: Georg Reimeri Berolini, 1892), 427, 1. 38- 40.

انظر: Aristophane, *Guêpes*, 1179.

(58) انظر: Platon, *La République*, III, 392 *a* 9; a 6.

(59) انظر: Platon, *Timée*, 22 *a* 7-61.

(60) Aristophane, *Lysistrata*, pp. 781- 794, et Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec* (Paris: François Maspero, 1981), pp. 151-174.

(61) Aristophone, Ibid., pp. 805-820.

اختراع أخرى؛ إن كره تيمون للرجال لا يقل «أسطورية» عن مقت ميلانيون للنساء. كلٌّ منهما يشكل نموذجاً تتولد اللذة في تكراره، هنا أو هناك.

بداهي أن «الميثولوجيا» التي يكتشفها أفلاطون والتي تختلق نفسها على امتداد وجودها، لا تشبه أبداً مصنف صور مسطحة، ولا حديقة منسقة ـ مثلما كان شائعاً في القرن الثامن عشر ـ تتوافق فيها مغامرات الأبطال بمنطق مع حكايات الآلهة وإنجازاتهم. إن صُوَر «الأسطورة» لا تعد ولا تحصى، وهي تتخطى كل محاولة للتعداد أو التصنيف. كما أنها ترتبط بموروثات الذاكرة؛ ممارسات خرساء ولا واعية وملحاحة، يحاول أفلاطون اكتشافها في مواقعها، والاستماع إليها باهتمام شديد. إذ يمكن أن تتحول أقلّ همسة إلى واحدة من تلك الحكايات «التي لا نكف عن تكرارها والتي تحظى باعتراف الجميع»[62]. كما لو أن واحدة من السمات الأساسية الخاصة ببلد الميثولوجيا تتمثل في قدرة كل إشاعة على التحول إلى «أسطورة» بفعل قدرة التكرار الخفية.

عندما يتسلل القيل والقال بوضوح إلى ميثولوجيا مسكونة بأصوات مغفلة، فإن مفهوم الثقافة نفسه يكتسب معنى مختلفاً. **التربية**، أي ثقافة التربية، تلك التي يتم تناقلها بشكلٍ واعٍ وإرادي، تنظمها **الجمهورية** لكونها ضرورية لحراس الحاضرة. كما أن معاييرها ومعارفها المتراتبة وبرنامجها المحدد تقترن بمنهج مدرسي مجرَّب. ولكن إذا كان التراث أوسع من منزل المربّي، وإذا كان يستقبل الكثير من الأصوات الغريبة عن الكتاب وعن الكتابة، عندها لا يعود كافياً أن يبادر شعراء مؤسطرون، ينتمون إلى رعاية الحاضرة السامية،

(62) Platon, *Lois*, IV, 719 *c* 1.

إلى اختلاق قصائد تنعكس فيها صورة «السلوك الحسن»، أي **أيقونته**[63]. «ألا ينبغي أن نخشى أن يكبر حراسنا في خضم صور الرذيلة، في ما يشبه حقل سوء يقطفون منه أو يرعون فيه، كل يوم وبكميات صغيرة ولكن مكررة، رحيق أعشاب سامة، وهكذا لا يحصدون ـ على غير انتباه منهم ـ سوى فساد يفترس نفوسهم؟ ثم ألا ينبغي ـ على العكس من ذلك ـ البحث عن فنانين يُتقنون تقصّي أثر طبيعة ما هو جميل ومتقن لكي يستطيع الشباب ـ على غرار قاطني الأرض الصحيّة ـ أن يستفيدوا من كل شيء، وأن تستمتع عيونهم وآذانهم بمحتويات الأعمال الجميلة، وأن يتقبلوا ذلك مثل نسيم يجلب الصحة من آفاق بعيدة ويؤهلهم دون وعي منهم، ومنذ الطفَولة، لمحبة الجمال والتشبه به، ولإقامة توافق تام بينهم وبين الجمال»[64]؟ يميل الثقافي هنا نحو المثقف، ويصبح الإنماء عبارة عن تربية ونماء. نلاحظ في البداية وجود نظام غذائي؛ نظام القطيع البشري، أي زمرة الشباب التي ترعى في مرج لا تشوبه شائبة، لكن لا ينمو فيه أي نبات جميل أو مفيد، والنموذج ذاته موجود في **القوانين**؛ تشبه مؤسسات الحاضرة الخميرة، لكن ينبغي معرفة فائدتها وطريقة استعمالها، ومعرفة ما يمكن أكله وبأي شكل[65]. لكن بفرق واحد؛ في **الجمهورية**، لا يتمثل النظام الغذائي بالحبوب، وإنما بالعشب النيء الذي يُقطف طازجاً من حقل ممتاز.

لكن الثقافة لا تقتصر على ما يؤكل. إذ إنها الهواء الذي نتنشقه أيضاً. والظروف المناخية تختلف بحسب الماء والأماكن، تبعاً لما يقوله الأطباء الهيبوقراطيون. هناك نَفَس الأرض والمياه (aura)، كل

---

(63) Platon, *La République*, III, 401 b 2.

(64) المصدر نفسه، III 401 *b* 8-*d* 2.

(65) Platon, *Lois*, I, 638 *c* 5-8.

ما يُدخل تغييراً في الكائن الحي عبر دخوله عينيه وأذنيه، **فالتربية** لا توجد في الكتب فقط، والميثولوجيا ليست حِكراً على هوميروس، مما قد يجعلها تمحى مع محو أبياته بأمر الرقابة[66]. ذلك لأن العناصر الثقافية، مثل الهواء المحيط بنا، موجودة في كل مكان؛ في أغنية امرأة مسنة، وفي المآكل، وفي الضجيج المبهم. ولكون الثقافة تصنّع ـ مثل التراث ـ عبر تناقلها بالسماع والرؤية، فإن همسات شيخٍ مسنٍّ تكتسب أهمية أنساب هزيودوس نفسها[67]، ولها بالتأكيد معبد في أثينا[68]. «رغم كثرة عدد من أعلنوا موت الإشاعة، فإن الإشاعة، أيّاً كانت (phêmē) لا تموت بالكامل»[69]. إنها قادرة لكونها متعددة. خبر ينتشر، وصدى بعيد لموكب أو لمعِركة، جلبة مديح تتولد عن نجاح مهمة كليوبيس وبيتون، أو صوت غير مرئي في حلم، أو تحذير نبوئي؛ **الإشاعة** ماثلة في كل ذلك. إشاعة دائمة الحضور في **القوانين**[70]، إذ إنها هي التي تلمح إلى أن عقل ديونيسوس قد فسد بفعل تدخل زوجة أبيه، وإلى أنه ـ سعياً للانتقام ـ قد أرسل إلى البشر الرعدة والاختلاجات التشنجية، والخمر أيضاً[71]. كما أن القيل والقال والموروثات القديمة هي بعض عطاياه، إضافة إلى العصر الذهبي[72] وعقوبة

---

(66) Platon, *La République*, III, 386 c 4.

(67) Hésiode, *Les Travaux et les jours*, p. 764.

(68) Pausanias, I, 17, 1.

Anche M. Voigt, *Real-Encyclopadie der Classischen Altertumswissenschaft* (1938), colonnes 1954- 1955.

(69) Hésiode, Ibid., pp. 763-764.

(70) من أصل 37 استخداماً لكلمة «إشاعة» في أعمال أفلاطون، هناك 22 في **القوانين**.

(71) Platon, *Lois*, II, 672 b 3.

(72) المصدر نفسه، IV، 713 c2.

طنطالوس الذي هو أشد الناس ابتلاءً[73]. لكن من بين الإشاعات التي تتسرب إلى كل الأماكن[74]، هناك الطيّب والخبيث[75]، وهناك الكلام المسيء، المقولات التي تدعي بأن سقراط سفسطائي، أو بأنه عالم فلك ينقب في السماء والجحيم كالكفرة[76]؛ أو المقولة السخيفة، المُجافية للحقيقة، والقائلة بأن آلهة السماء يهيمون مع الكواكب في الفضاء[77]. تلك إشاعات تدور في القاع[78]، حيث تتسلل وتتسرب كالرمال. وعندما تتفشى، مثل الموت والأمراض التي تذريها باندورا من جرّتها[79]، فإنها تهيم بأعداد غفيرة بين البشر، حيث تتحدث بصمت دون أن تموت نهائياً. أما **الإشاعة** الطيبة، فإنها تصدر عن الآلهة؛ إنها إشارة أو صوت من فوق الطبيعة، يقوم بتأويلهما العرافون ـ الرسل[80]، أو يتلقاهما الأقدمون «الذين كانوا أفضل منا، وكانوا يحيون في زمن أقرب إلى الخالدين»[81].

**الإشاعة** هي العنصر الأشد رهافة في الهواء المحيط بنا، وهي مكوِّن أساسي للتراث. وفي الحاضرة الجديدة، على **الإشاعة** أن تضمن إجماع المواطنين؛ إنها صدى القوانين الجيدة والأنغام

---

(73) Cratyle, 395 *e* 5.

(74) Platon, Ibid., II, 672 *b* 3: *Hupporeîn*.

(75) المصدر نفسه، X 906 c1.

(76) Apologie, 18 *c* 1.

(77) Platon, *Lois*, VII, 822 c 4.

(78) أو بين الألسنة الخبيثة التي هي ألسنة النساء، عندما تتبادل النساء الشرسات الطباع الشتائم دون سبب حقيقي لذلك: (المصدر نفسه، XI 2 *a* 935 -7 *e* 974).

(79) Platon, *Apologie*, 18 *c* 1; Hésiode, *Travaux*, p. 95.

(80) Platon, *Timée*, 72 b 3.

انظر: La manteías phèmē: Platon, *Lois*, Vii, 792 *d* 3.

(81) Philèbe, 16 c 8.

الجميلة[82]. ولا يستدعي سماعُها بتاتاً أن يكون الإنسان مشرِّعاً أو حارساً للشرائع. إن لدى أغلبية المواطنين، تدخل القوانين عبر العينين والأذنين. مثل الهواء الذي يجري تنشقه في الحاضرة. لكن الإشاعة الجيدة التي يتحدث عنها الكتاب الأخير من **القوانين** تشكل صدىً للإشاعة الاستهلالية. إن **القوانين** تروى في كريت، على امتداد مسارٍ يسلكه ثلاثة شيوخ من كنوسوس نحو مأوى زيوس ومعبده[83]. والأثيني الذي لا يدير الحوار، يبدأ باستعادة أصل كل تشريع على الجزيرة. إن من أرسى القوانين هو إله بالتأكيد، إنه زيوس، ولكن بمساعدة وسيط هو نموذج عن المشرعين الأسطوريين، عن أولئك الذين نجحوا ـ منذ بدايات البشرية ـ بجعل الحاضرة صديقة لذاتها. هذا المشرِّع القريب من الآلهة يدعى مينوس: «كان يذهب مرة كل تسع سنين لموعدٍ يحدده له أبوه، وهناك كان يسنّ قوانين حواضركم، وهو يتبع تعليمات الإشاعات العجيبة الصادرة عن أبيه»[84]. القوانين تفتتح بإشاعة جيدة، عجائبية وسياسية في الوقت عينه. إشاعة تهبط من السماء وتنتشر عبر المدينة.

إنَّ مشروع **القوانين** يندرج بكامله تحت لواء **الإشاعة**، لكن المشرع الأفلاطوني لا يتخبط في الوهم؛ حتى وإن كان وحي

---

(82) Platon, *Lois*, XII, 966 c 5,

الإشاعات التي هي حكم أساسية تغني في آذان الأطفال: (Platon, *La République*, V, 463 d 6-7).

وفي القوانين: (Platon, Ibid., VII, 799 e 10- 12)

يلعب أفلاطون على المعنى المزدوج لكلمة أنغام (nmos) لقد أطلق الأقدمون اسم نغم على الألحان التي تصدرها القيثارة، وعلى الأغاني التي تنشد بمناسبة الانتصارات الباهرة أو حتى في مناسبات عادية. انظر: F. Lasserre, *Plutarque. De La musique* (Lausanne: Ed. Tr. Comm., 1954), pp. 22-27.

(83) Platon, Ibid, I, 625 a-b.

(84) المصدر نفسه، I 2 624 b.

الإشاعة الجيدة يصدر عن الآلهة، فإنها لا تشق طريقها إلا نتيجة مراقبة دائمة لها. ذلك لأن الإشاعة تنطوي على أوالية بسيطة، ولكنها دقيقة جداً. في الكتاب الثامن يبدي الشيخ الأثيني قلقه من الأهواء، وخاصة من أخطرها، أي العشق بكل عنفه وأشكاله المشؤومة ورغبته في الوصال مع رجال ـ نساء أو نساء ـ رجال[85]. لكن وحشية إيروس ضرورية للحاضرة، إذ يمكن أن تنتج الخير العام لدى اتخاذها شكل الرغبة المقنّعة، المتجهة في وقت واحد نحو الروح ونحو الجسد. ولكن كيف يمكن سنُّ قانونها؟ «نحن نعلم أنه، إلى اليوم، وبين أغلب البشر، حتى وإن كانوا منحرفين، توجد حالاتٌ يستنكفون فيها بصدق وحزم عن إقامة أي علاقة مع كائنات جميلة، طوعاً أو كرهاً، ولكن يمكن حصول ذلك طوعاً، مثلاً عندما يكون ذلك الكائن الجميل أخاً لهم أو أختاً. هذا قانون غير مكتوب، لكنه يحمي الابن والبنت بفعالية كبرى، لدرجة أنه ما من إنسان يجرؤ على النوم مع أحدهما، لا سراً ولا علناً، ولا أن يفكر بمراودته عن نفسه. ولا يخطر في بال أكبر عدد من البشر ممارسة شهوة كهذه... أليست **مجرد كلمة صغيرة** (smikròn rhêma) كفيلة بإطفاء مثل هذه الشهوات؟ وهي التي تحكم على أعمال كهذه بالكفر، وتجعل مرتكبها ممقوتاً من الألوهية وسافلاً بين السفلة. ألا يعود سببُ ذلك إلى أنه ما من إنسان يقول كلاماً مختلفاً في هذا الشأن، وأن كلاً منا يبدأ منذ طفولته، ودائماً وفي كل مكان، سماع التوصيف نفسه، سواء في المزاح أو الجد، خاصة في الجد المفرط والمأساوي، عندما يدخله أشخاص مثل تياستيس أو أوديب أو مكاريوس الذين أقام كلٌّ منهم علاقة سرية مع الأخت أو الأم، ثم لم يتوانَ عند اكتشاف حقيقة الأمر عن قتل نفسه لمعاقبتها على خطيئتها؟

(85) المصدر نفسه، VIII 1 b 836.

إن هذا صحيح، يقول الكريتي: «لقد وضعت إصبعك على قدرة الإشاعة المذهلة، بينما لا يخاطر إنسان بالتنفس بشكل مختلف عما يسطره القانون»[86]. توجد إذاً وسيلة مفرطة البساطة لاستعباد واحد من تلك الأهواء التي تستعبد البشر استعباداً مطلقاً. ولا يطلب من المشرع إلا توكيد ذلك الصوت العام في أذهان الجميع[87]؛ عبيداً وأحراراً وأطفالاً، حاضرة بأكملها. وبهذه الوسيلة يكون قد أرسى أضمن استقرارٍ لهذا القانون. ولكن ما العمل - يتساءل الكريتي - لكي يتواطأ الجميع على استخدام لغةٍ واحدة في هذا الخصوص؟ من السهل تصور حاضرة بكاملها لا يمارس فيها الجنس إلا تجاوباً مع طبيعة الإنجاب. «لكننا قد نرى شاباً مفعماً بالرجولة وبالبذار الغزير يبدأ - وهو يسمع بهذا القانون - بكيل الشتائم للرواة الأغبياء لتلك المقررات المستحيلة، إلى أن يملأ صراخه الحاضرة»[88]. هكذا تصبح الوسيلة الأسهل ظاهرياً هي الأصعب واقعياً[89].

رغم ذلك، فإن الصعوبة تصدر أساساً عن الحال الأخلاقية لحاضرة اليوم؛ وهي قدرة الريبة على المقاومة[90]. تلك القدرة المتجسدة في الشاب الذي يمنح عنفه الكلامي لساناً لشهوة خرجت عن السيطرة. ومن حسن الحظ أن مواطني حاضرة **القوانين** يتمتعون بنفوس مثقفة. ومنذ طفولتهم، نزوّدهم بالتربية على كبح الملذات، «في قصصنا (mûthoi)، في كلامنا (mélō)، في أغانينا (rhêmata)،

(86) المصدر نفسه، VII 838 a 4; 839 d-2.

(87) المصدر نفسه، VIII 839 c 4.

(88) المصدر نفسه، VIII 839 b 3-6.

(89) المصدر نفسه، VIII 839 d 4- 6.

(90) المصدر نفسه، VIII 839 d 4-6.

حتى أننا لنسحرهم في واقع الأمر[91] (kēeîn)». إن إشاعة **القوانين** الحسنة ووصاياها الأساسية تتحوّل عند جميع المواطنين، إلى غناء يلقى مثل الأناشيد على مسامع الأطفال[92]. تقوم أنغام المبادئ الكبرى بهدهدة الرضّع، بانسجام لا يبقي أي ضرورة للنطق بأي كلمة. وهي أنغام تتقاطع مع جهاز ابتهالي - إلحاحيّ مع قيمة المشرع، كيلا يتوقف طنين إشاعة الخير والجمال. إن مشرع **القوانين** ينفر من الطغيان، لأنه أستاذ في الإقناع[93]. وكل واحدة من القواعد والعادات والممارسات المؤسساتية تبدو بشكل تقسيم موسيقي أو دوزنة، أي ما يطلق عليه عموماً اسم **الاستهلال**[94] قصة فاتنة أو ابتهال يستحضر بشكل ظاهري تراثاً أو حكمة أو حكاية قديمة، **أسطورة** تقوم مقام تشريعٍ مكتوب أو تنظيمات قانونية[95]. ذاك هو وضع الزواج، ما بين سن الخامسة والعشرين والخامسة والثلاثين الذي لا تحكمه سوى كلمة سر واحدة، **أسطورة** واحدة؛ أن ينتقي كل شخص شريكاً يخدم مصالح الحاضرة، وليس مصالحه أو رغباته الخاصة. لكن المشرِّع يلجأ إلى ما يشبه تعزيماً يصوغه بشكل استهلال (paramúthia) بغية دفع الجميع إلى

---

(91) المصدر نفسه، VIII 840 b 10; c-2.

(92) Platon, *La République*,V, 463 d 6-7.

(93) انظر: J. Jouanna, «Le Médecin modèle du legislateur dans les lois de Platon,» *Ktema*, no. 3 (1978), pp. 77-92.

(94) «يجب وضع استهلال مناسب على رأس كل قانون» انظر: (Platon, *Lois* VI, 772 e 5; IX, 880 a 7; X, 885 b 3; XI, 923 c 2).

يعرفه على أنه «الأسطورة التي تمهد للقانون» (المصدر نفسه، XI 927 c 8).

(95) أساطير سوروماتية قديمة عن تربية النساء (المصدر نفسه، VII 804 e 4-5). قصص عن روح الثأر لدى ضحايا القتل غير المتعمد (المصدر نفسه، IX 856 d 506). أسطورة عن العقوبة التي يستحقها القاتل وأهله (المصدر نفسه، IX 872 d 8- e 1). حكمة يستشهد بها من أجل حماية الكنوز (المصدر نفسه، XI 913 c 1-3). حكاية باتروكليس عن إلقاء السلاح (المصدر نفسه، XII 944 a 1).

استنتاج القِران الذي يقره كافة الحكماء؛ عليك أن تعتمد على الدوام خياراً تعتبره الأدنى، لأن في ذلك مصلحة للحاضرة[96].

الإقناع، والسحر، والفتنة؛ تلك هي السياسة الوحيدة للأسطورة في حاضرة الفلاسفة[97]. لدرجة أن ما يجعل الميثولوجيا التي يتغنى بها المشرع، وتنشرها الإشاعة عبر ضخها المتواصل في «الدولة النموذجية»، يتماهى شيئاً فشيئاً مع المشروع السياسي البحت. وهو مشروع تتوضح ملامحه ما بين **الجمهورية والقوانين**. من خلال «أسطورة تأسيس» كبرى؛ قصة استيطان، يقال عنها فينيقية أو صيدونية. في **الجمهورية**، حيث يتم التمييز بين التقليد السيء والمحاكاة (mímēsis) الجيدة، يتوسع أفلاطون في نظرية الكذب الضروري (phármakon khrêsimon)، أي الكذب الجميل والمفيد[98]. إذ يتوجب إقناع مشرّعي الحاضرة، ثم باقي الحاضرة إن أمكن، بالقصة الفينيقية «التي حصلت سابقاً في أماكن عديدة، مثلما يقول الشعراء ويؤكدون، ولكنها لم تحدث في أيامنا، وقد لا تحدث أبداً، والتي يصعب الاقتناع بها كثيراً». إن الواقع أن هناك ثلاثة نماذج من البشر وثلاث فئات من المواطنين: الذهب، والفضة، والصفيح. وينبغي إقناع المواطنين «بأن كل تربية أو تعليم تلقوه منا وأصبحوا مقتنعين باختبار نتائجه والإحساس به، ما هو أكثر من

---

(96) المصدر نفسه، VI 773 b 4-6; e 5.

(97) انظر: Pierre Boyancé, *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses*, bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc; 141 (Paris: [s. n.], 1937; 1972), pp. 149-165.

(98) Platon, *La République*, II, 382 c.

وهي بالمناسبة حكاية الأسنان التي تزرع فينبت منها على الفور جنود مسلحون: تأسيس قدموس لمدينة طيبة.

حلم، وبأنهم في الواقع قد تشكلوا ونشأوا في رحم الأرض، هم وأسلحتهم وكل تجهيزاتهم، وبأن الأرض أمّهم، قد ولدتهم بعد أن أتمت تشكيلهم. لذلك، عليهم الآن النظر إلى الأرض التي يقيمون عليها كوالدتهم ومرضعتهم، والدفاع عنها إن هوجمت، واعتبار المواطنين الآخرين كونهم أخوة لهم خرجوا مثلهم من رحم الأرض». ولكن أفلاطون يضيف أن علينا تقديم نسخة منقحة عن هذه «الأسطورة التأسيسية»، وأن نزيد عليها نظرية المزيج. قد يحدث أن يُولد من رجل من ذهب طفلٌ لا يشبهه، طفل من فضة، أو أيضاً من صفيح. لذلك، يجب إجراء فرز في كل جيل؛ ترقية البعض وإنزال البعض الآخر إلى المرتبة الأدنى. ذلك أن هناك نبوءة تقول بأن الأرض ستهلك عندما لا يحرسها إلا الحديد أو القُلُز.

يسأل سقراط: «هل تعرف وسيلةً لدفع الناس إلى الاقتناع بهذه الأسطورة؟»، فيجيبه محادثه: «كلا، على الأقل بالنسبة إلى الجيل الذي تتحدث عنه، ولكن قد يقتنع بها أبناؤه أو أحفاده أو الأجيال القادمة»[99]. إن زمن الإقناع هو زمن مستقبلي، يلتفت فيلسوف **الجمهورية** نحو المعطى «الماثل في السماء المشعة»[100] ثم يعبر عن أمنية: «لندع **أسطورتنا** تشق طريقها حسب مشيئة **الإشاعة**»[101]، من المؤكد أن **الجمهورية** تغوص في الهندسة لدرجة تمنعها من الحديث عن الهواء الذي يحيط بنا. أما **القوانين** الأكثر حركة، فإنها تأخذ الموضوع بجدية أكبر. إن المشرع الذي يذكّر بـ «الإشاعات النبوئية» لدى الملك مينوس يحدد لنفسه مهمة كسب أكبر عدد من المؤيدين لحياة سليمة وقويمة. وبالإجمال، تقضي مهمته الهائلة بإقناع سكان

---

(99) المصدر نفسه، III 414 c 1; 415 d 2.

(100) المصدر نفسه، IX 592 b 3-4 .

(101) المصدر نفسه، III 415 d 6-7.

الحاضرة بأن الحياة القويمة والسليمة هي الأجمل في الواقع. ولكي يُبدِّد الظلمات التي تدفع إلى الاعتقاد بعكس ذلك، يستخدم وسائل عديدة: المديح، والدلائل المنطقية، والعادات والتقاليد[102]. لقد أزفت الساعة التي يجرؤ فيها المشرع على ارتكاب كذبته المفيدة الكبرى، تلك التي تجعل الجميع يمارسون ما هو قويم، بكل حرية ودون إرغام[103]. وهنا يحدث التحول الأساسي؛ من الممكن إقناع الآخرين بـ **أسطورة التأسيس** الصيدونية، رغم كونها غير ممكنة التصديق[104]. ويحدث تصديق ما لا يصدَّق، لأن المشرع يعلم الآن أنه يمتلك القدرة على الإقناع بكل ما يشرع بضخه في نفوس الشباب، دون أن يترك أول إشاعة ممكنة تدفعهم إلى نسيان «أسطورة» أو إلى حفظها.

عندما تتموضع سياسة الميثولوجيا الأفلاطونية التي يعلنها في **القوانين**، تحت لواء الإشاعة، فإنها تنفصل جذرياً عن المشروع السلطوي الذي تعرضه **الجمهورية**. مشروع يتوظف فيه نمط أسطورة تقني وحِرَفي يشرعن إرساء أوالية رقابة تتضافر مع الجهاز الضروري لتشكيل ميثولوجيا الدولة. إن الحاضرة تعج بـ «صنّاع القصص». بدءاً بالأمهات والمرضعات[105]، ثم المسنين والمسنات[106] الذين لا يكفون عن الثرثرة[107] حول الرضع، ويجعلون الأطفال يتحلقون حولهم، «فيسكبون في آذانهم كلاماً ساحراً»، ويقدّمون لهم خرافات

(102) المصدر نفسه، III 663 c 1-2.

(103) المصدر نفسه، II 663 e 1-2.

(104) المصدر نفسه، II 663 e 5-6.

(105) Platon, *La République*, II, 377 c 3.

(106) المصدر نفسه، II. 378 d 1.

(107) انظر: Théétète, 176 b7.

محكية، أي أشباح كلمات تثير لديهم الوهم بأن ما يسمعونه حقيقي[108]. هناك إذاً جوّ مسرحي عاطفي يثيره حشد من «الأساطير» والحكايات الجميلة، ويستحوذ على عيون وآذان الفتية من السكان الذين يأسرهم ويسحرهم أولئك «المؤسطرون» العفويون. وعلى غرار السفسطائيين، يبدأون باختلاق أكاذيب ملفقة وبتكبير أشكال وهمية للأشياء والعالم، أي أنواعاً من المحاكاة التي تبدأ في الطفولة وتستمر مدى الحياة، «وهي تتحول إلى سمات وإلى طبائع للجسد والصوت والفكر»[109]. هكذا تصبح ركائز البناء الاجتماعي مهددة بحشد من «المؤسطرين» اللامرئيين الذين يمارسون في الدهاليز عملية فتنة هائلة نصفها مسرحي ونصفها كتابي، تقوم أشكالها وأنغامها وألوانها بالإطباق على الجانب من النفس الذي ترتع فيه الأهواء والرغبات، وتدفعه دون هوادة نحو عالم الصيرورة. هل سندع الأطفال يصغون لأول «أسطورة» تصلهم، والتي يصوغها أول مجهول[110] يمتلك الامتياز غير المألوف بتشكيل روح كائنٍ «في نعومة أظفاره»، «إذ إن هذه هي اللحظة التي يتم فيها تشكيل المرء وإعطاؤه طابعه المميز»[111]؟

بصورة لاواعية يقوم هؤلاء «المؤسطرون» الغامضون، عبر رواية حكايات مسلية[112]، بممارسة نشاط هو في الواقع ذو طبيعة تقنية. إن الميثولوجيا تقتضي حِرَفية متقنة قادرة على أن تدمج في تشكيلها

---

(108) انظر: *Sophiste*, 234 c 4-7.

(109) Platon, *La République*, III, 395 c 8, d 3.

(110) المصدر نفسه، II 380 c 7-8.

(111) المصدر نفسه، II a 12; b 3.

انظر: Théétète, 191 d 2-9

(112) انظر: Platon, *Hippias Majeur*, 286 a 1-2

فن القولبة وفن الطباعة[113]. كما لو أن صنّاع القصص يولّدون من قالب عامٍّ تماثيل صغيرة، يستخدمونها مثل الأختام التي تضاعف فرزاتُها المحفورة سحر التقاطيع في شكلها العام. وبناء على هذا النموذج الذي تولده فطنة مسؤولي **الجمهورية**، يقوم هؤلاء بتحديد الأوالية المعتمدة في ميدان «الميثولوجيا»: إذ يتولى الفلاسفة تشكيل «النماذج» اعتماداً على القوانين[114] التي يكلف عبرها حِرَفيو الدولة، أي الشعراء الرسميون، بمهمة تصنيع «الأساطير» المولجة بالانطباع في نفوس المواطنين المستقبليين. ولكن تقوم هذه الحكايات النموذجية بوَسم كل إنسان بطابع «راسخ ودائم»[115] يجبَر المسنون والمسنات علىَ تكرارها أمام الأولاد، وعلى سكبها في آذان الرضَّع[116]. من القمة إلى القاعدة، ومن الفيلسوف إلى المرضعة، يجري قول وتكرار «الأساطير التأسيسية» الضرورية لخلاص الحاضرة. ويتم ذلك بفضل تقسيم للعمل يوقف الخلط بين مختلف العمليات الداخلة في «الأسطرة»، والتي تنظم العلاقات التراتبية بين الطبقات الثلاث للإنتاج الميثولوجي. ولا يمكن لسلطة المعرفة الفلسفية أن تسمح بممارسة القدرة الليلية للجدّ الأول الذي يأتي ـ على غرار كريتياس في كتاب **تيماوس** ـ ليحكي فجأة أمام حفيده المدهوش حكاية تؤدي غرائبيتها إلى حفرها في ذهن الطفل «بأحرف لا تمحى»[117]، ثم إلى أن تعود بعد ستين أو سبعين سنة جميع تفاصيلها إلى الانبثاق مجدداً في قصة أمينة، لدرجة أنها تبدو «قصة

(113) G. Roux, «Le Sens de ΤΥΠΟΣ,» *Revue des études anciennes* (1961), pp. 5-13.

(114) Platon, *La République*, II, 378 e 7; 379 a 4; 380 c 8.

(115) المصدر نفسه، II 378 e 1.

(116) المصدر نفسه، II 378 d 1-3.

(117) Platon, *Timée*, 266; c 3-4.

حقيقية»، باعتراف مستمع مجرّب[118]. هكذا، لن يوجد في شوارع ساحات **الجمهورية**، لا حكواتيون جوالون ولا مختلقو حكايات متنقلون. وتصبح المهمة البوليسية الوحيدة التي يمارسها مسؤولو ميثولوجيا الدولة هي مراقبة «المؤسطرين» الرسميين[119]. أكيد أنه سيحكم عليهم باختلاق حكايات جديدة، كبيرة وصغيرة ولكن على «نمط» واحد، لكونها ستلتزم جميعها بإنتاج النماذج نفسها[120]. لكن من يروون قصصاً عن الجحيم مثلاً، سيكونون عرضة لرقابة أكبر[121]. ثم ستكون هناك عمليات رقابة؛ مقاطع يجب حذفها[122]، وتوسيعات يجدر إغفالها، وأسماء يُمنع ذِكرُها، مثلاً تلك الأسماء الكبيرة الرهيبة «التي تثير الرعدة لدى من يستمعون إليها»[123]. وفي النهاية، نُجري إجراء أخيراً، إذ يحكم بالنفي الجسدي على الشعراء غير المرغوب فيهم.

إن الجهاز مكتمل، لكنه يبدو غير فاعل أو مفيد منذ أولى «الأساطير التأسيسية». إذ ليس هناك من وسيلة إقناع «بالأسطورة» الفينيقية عن الفئات الثلاثة للمواطنين. قد يكون جهاز تشكيل ميثولوجيا الدولة مفيداً لدى «أناس المستقبل». أما في الحاضر، فتلك خرافات ليس أكثر، وحلم آلية مؤسساتية جرى تركيب كل مؤسساتها كما لو أن القدرة الكلية للإشاعة لم تكن أكثر من ضوضاء فارغة. هنا، وبصورة فجائية، يتخلى فيلسوف **الجمهورية** عن

(118) المصدر نفسه، 6-5 26 e.

(119) Platon, *La République*, II, 377 b 9; c 1.

(120) المصدر نفسه، 377 c 8; d 1 II.

(121) المصدر نفسه، 386 b 7-8 II.

(122) المصدر نفسه، 386 c 41 387 b 2 III.

(123) المصدر نفسه، 387 b 8 III.

أسطورته المستحيلة الإقناع[124]. حركة تتجاوز الوهم وتعترف بفشل السياسة السلطوية في مجال الميثولوجيا.

ولكن إذا لم يكن بإمكان أي سلطة أن تشرف من على ممارسة موروثات الذاكرة، ولا أن تصدر قرارات بمحتوى حكايات القبيلة، فمن الواجب إذاً مراجعة النموذج المصري الذي يوكل إلى علامات الكتابة وممارستها مهمة إنتاج ميثولوجيا أصيلة. لأن أرض مصر هي المكان النموذجي للذاكرة المؤرشفة؛ تتساتل المعلومات كلها نحو هذه النقطة المركزية التي تحفظ فيها أقدم الموروثات. «إنّ كل ما تحقق من جمال وعظمة ومهابة، سواء لديكم أو هنا أو في أي مكان آخر، وكل ما بلغتنا أخباره، كل ذلك مكتوب هنا في معابدنا، منذ مدة طويلة، ومحفوظ من النسيان»[125]. تحت حماية النيل، يتمتع الكهنة بمعرفةٍ لا نظير لها، وتوجد تحت أبصارهم قصص مقدسة تؤسس استمراريتُها المتواصلة دائماً لتأريخ شامل. إنه كتاب ضخم لا يشوبه نقص: «حتى انتصاراتكم أنتم، منذ جذور أثينا، مكتوبة هنا»[126]. كتاب تنبغي قراءته كلمة كلمة، إذ إنه يروي بدقة متناهية كل شيء وكل حدث: «إنَّ كلاً من هذه التفاصيل الدقيقة ستكون في متناولنا مرة أخرى، متى شئنا، وسنستعيدها خطوة خطوة، دون انقطاع... لكننا سنقوم بهذه المسيرة الشاملة، ونحن نحمل النصوص في أيدينا[127] (**tá grámmata labóntes**)». هي ذاكرة مكتوبة بكاملها، مثلما يتخيلها ديونوسيوس الهاليكارناسي في اليونان الذي يُستحضر هنا بصوت صولون، ولكنه ينتظر مؤرخيه

---

(124) المصدر نفسه، 415 d 6-7 III.

(125) Platon, *Timée*, 23 a 2-3 II

(126) المصدر نفسه، 24 d 7.

(127) المصدر نفسه، 23 e 7; 24 a 1.

الأوائل ليُطلعوا الإغريق على مدى تفاهة ميثولوجيتهم منذ الطوفان، وعلى مدى طفولية أركيولوجيتهم التي يمثلها هيكاتيوس الميلتوسي. إن الشعب الذي ينتمي إليه صولون هو سليل جهلة لم يخلّفوا له أكثر من بضعة أسماء علم ألقتها على الشاطئ عواصف قصصٍ غامضة، ولذلك حكم عليه باستقصاءات متعثرة عمياء ولكنها تصرّ على تشييد معرفة تقوم على موروثات قديمة بواسطة آثار شبه مطموسة. هي معرفة مستحيلة، معرفة متعذرة لكونها سجينة معابد مصر، ولكون الكهنة ـ بفعل حكمتهم ـ لا يكشفون منها إلا شذرات، أجزاء صغيرة مُختارة لإرضاء أولئك الإغريق الذي هم أطفال والذين سيبقون كذلك.

لكن هل إن هذه الميثولوجيا ذات الكتابة النموذجية منزهة عن كل شبهة، لكونها موجودة في مكان بعيد؟ إذا كانت ذاكرة الكهنة المصريين لا تغفل شيئاً، فإنها تسجل ـ باعترافهم ـ ما بلغتهم أخباره، أي ما عرفوه بالأذن، بالسماع وبالتواتر[128]. كما أن الموروثات بشأن قارة أطلنطس قد بلغت الأثينيين عن طريق السماع، ومن خلال ثلاث قصص: واحدة سمعها صولون وهو مضطرب[129]، والأخرى رواها بسرية لصديقه كريتياس، والثالثة رواها كريتياس آخر، يبلغ التسعين من العمر، لحفيده الذي لم يكن قد تجاوز العاشرة. تراث شفوي طويل يبلغ ذروته في التقاء الملحمة والإنشاد والألحان خلال احتفال «أباتوري» عندما يُشرف الآباء على دخول أبنائهم فئة المراهقين الجدد[130]. في وسط الفتية المنشدين، يبدأ رجل طاعن في السن برواية حكاية الأطلنطس، أي ما كان قد

---

(128) المصدر نفسه، 23 2-3 a.

(129) المصدر نفسه، 21 7 a.

(130) المصدر نفسه، 21 4-5 b.

حدث في الماضي، ما تعلمه صولون في مصر؛ تلك الرواية الرائعة التي لو كان صولون يملك الوقت لتأليفها وإعطائها شكلاً نهائياً، لكان أصبح دون أدنى شك أعظم من هوميروس ومن هزيودوس. ليس فقط تاريخ أثينا الأول، وتراث مجتمع فخور بأسلافه، هما اللذان يوضعان هنا في عهدة ولدٍ يتعلمهما من فم شيخ، وهذا ما يلقي الشك، بل البطلان، على الميثولوجيا «الأركيولوجية» السائدة في الحواضر، وإنما يثبت أيضاً أنه ما من ميثولوجيا مكتوبة ومقروءة كلمة بكلمة إلا في مصر العجائبية، المسكونة منذ الأزل بإشاعة الفم والأذن. ويصبح المشروع «الأركيولوجي» للكتبة ـ الرواة متهافتاً إذاً، وتفشل إرادة التراث في التحقق ضمن ممارسة الكتابة التي كانت تبدو الأكثر توافقاً معه. إذ لا يمكن للميثولوجيا أن تُكتب لا في المعابد، ولا على ألواح، كما أنه لا يمكنها النشوء بقرار من سلطة طاغية. إن الاستقصاء الدؤوب للحكايات القديمة لم يكن يوماً سوى دليل على نقصٍ يستحيل تعويضه.

إن مشروع **القوانين** الفذّ هو الذي يقترح المشروع المدهش القاضي بإنصاف الإشاعة، وتنظيم مجراها، وجعلها تسري في ألف قناة. وهو الذي سوف يبذل كل الجهود لكي تعبّر الحاضرة عما يفيد، قدر الإمكان، «وبصوت واحد موحد، على امتداد وجودها، بالغناء ( ōidaí) والحكاية (mûthoi) والخطاب[131] (lógoi)». لهذه الغاية تنشئ حكمة الشيوخ المشرّعين جوقات ثلاثاً تبدأ بتوجيه أناشيدها نحو نفوس المواطنين الذين هم في سن الشباب وطراوة العود. وهو إنشادٌ «يستخدم بالتأكيد كل الخطابات الجميلة التي عرضناها ولم نزل نعرضها، ولكنه يركز على الأساسي: نؤكد بأن

(131) Platon, *Lois*, II, 663 e 8; 664 a 6.

الحياة الرائعة هي الفضلى أيضاً في حكم الإله، ونقول معاً الحقيقة الخالصة؛ وبصورة أفضل من أي وسيلة تعبير، نقنع بها جميع من نبغي إقناعهم»[132]. صوت واحد موحد، وثلاث جوقات متحدة متوافقة مع ثلاث فئات من الأعمار، من أجل إرواءٍ معمّق لكل أعضاء الجسد الاجتماعي. الجوقة الأولى هي الأولاد، المكرّسون للحوريات الملهمات، والذين ينشدون سوية الحِكَم الأساسية بصورة مهيبة وأمام الحاضرة بكاملها. الجوقة الثانية: مَن هم دون سن الثلاثين يبتهلون لأبولو وفصاحته ليُشهدوه على حقيقة المبادئ الكبرى، ويستمطروا على الشباب بهاءه وقوة إقناعه. وتتكون الجوقة الثالثة من الرجال الناضجين: ما بين الثلاثين والستين[133]. لكن الشيوخ يحتفظون، خلف هذه الجوقات الفئوية، بدورٍ خفي لكنه الأهم: أشخاص تجاوزوا الستين و«لم يعودوا قادرين على تحمل عبء الغناء»، فينصرفون إلى رواية الحكايات عن المبادئ العليا والسلوك القويم، ويصبحون بذلك «مؤسطري» الحاضرة» الملهمين بإشاعات تصدر عن الآلهة[134] (theía phḗmē)». وتلك الإشاعات هي التي تغمر مأوى جزيرة كريت المذكور في استهلال **القوانين**، حيث كان المشرع الأول مينوس يأتي مرة كل تسع سنين ليستمع إلى صوت والده، أي إلى وحي زيوس. إن الشيوخ الذي جاوزوا سن الغناء يبلغون سن الأسطرة. وهم يصبحون جدليي الصمت الذين تخفض الحكمة والتجربة أصواتهم لدرجة أنه لا يُسمع عبرهم غير الإشاعة الصادرة عن الآلهة، إشاعة الخير والجمال التي لا تكفّ عن الانتشار. يضحون مؤسطرين يتحملون عن الحاضرة بكاملها مهمةً

(132) المصدر نفسه، II 664 b 4- c 1.

(133) المصدر نفسه، II 664 c 4-d 2.

(134) المصدر نفسه، II 664 d 2-4.

خفية وأساسية تقوم بها النساء المسنات عفوياً تجاه الأطفال الرضَّع[135].

عندما يوكل أفلاطون إلى الشيوخ مهمة إدارة الذاكرة المشتركة، فإنه يعيد اكتشاف وظيفة طبيعية لسن الشيخوخة؛ رواية الحكايات أو القيام بالأسطرة[136]، وفي الوقت نفسه، ومقابل شكوك وكلاء **الجمهورية**، يرد الاعتبار إلى العلاقة المميزة التي تقتضي الميثولوجيا تغذيتها بين الشيخ والطفل. ذلك أن سن الحداثة، بمساعدة حوريات الوحي، هو الذي يتضافر في الحاضرة مع الكلام الميثولوجي، ويبدأ بتحمل كامل عبء الغناء. وبصورة مفارقة إذاً، تحشد سياسة الإشاعة السنَّيْن المتقابلين في الحاضرة؛ الأكثر تباعداً زمنياً بالتأكيد في حياة الإنسان، والموجودين في الوقت نفسه على هامش الحياة السياسية لكونهما لا يشاركان إلا بصورة منقوصة في نشاط المواطنين. الأطفال لكونهم «غير مكتملين» وغير مدرجين في سجلات الأحوال المدنية، والشيوخ لأنهم متقاعدون، ومعفون بالنتيجة من كل مسؤولية سياسية[137]. كما لو أن وجودهم سوية بحكم الفراغ يؤهلهم لينمّوا معاً، في ظل صمتٍ نصفي، الإشاعة الأسطورية التي لولاها لا يمكن للحاضرة أن تكتسب التربية. وعلى امتداد المسار الذي ستروى فيه **القوانين** وتتشكل واحداً بعد الأخر، فإن مثلث السن المتقدم الذي يسلك درب مأوى مينوس وهو يتبادل الأحاديث، يرسي أوالية تمحض الثقة الكاملة لسحر القصة، وتجعل من كل مظاهرها ـ من قصص فاتنة (paramúthia) إلى كلام تعزيم (epōidaí) ـ ما يشبه لعب الأطفال، أي تسلية تدور حول التربية المثلى، لكنها تكون موجهة

---

(135) لا يوجد في **الجمهورية** (Platon, *La République*, II, 378 d 1) تمييز بين المسنين والمسنات. أما في **القوانين** فلا توجد مرضعات جدليات، رغم منهج التوليد المعتمد.

(136) Aristote, *Rhétorique*, II, 21, 1395 a.

(137) Aristote, *Politique*, III, 1, 5, 1275 a 14- 19.

أساساً نحو ذلك الكائن «غير المكتمل» والقريب حكماً من الأشخاص الذين تجاوزوا الستين. لكن ألا يتمثل جوهر التربية في جعل نفوس الأطفال متوافقة مع نفوس الأكبر منهم سناً[138]. أي تحقيق ذلك التناغم الكلي[139] بواسطة سحرٍ تعزيمي (epōidaí) يصبح بالقول والممارسة، وبسبب قصور النفوس الفتية عن تقبّل الجدية (spoudê) فيه، مزيجاً من المزاح والتسلية والغناء[140]؟ إن اللذة التي تتقبلها الأعين والآذان ما بين الراوية ومن يستمعون إليه، تتيح تناقل تقاليد الأسلاف، والقواعد غير المكتوبة[141]، والعادات المتبعة من الآباء إلى الأبناء وكل ما يشكل ـ منذ سحيق الأزمان[142] ـ تلك «الكلمة الصغيرة» التي لا ينطق بها أبداً والتي تمثل ركيزة البناء الاجتماعي، أي «ما يدعم نقطته المركزية وهو محجوب عن الأنظار»[143]. ليس هناك من تربية فاعلة إذاً من دون لذة السرد وسعادة الإصغاء. هكذا، يستسلم الشيوخ، بفعل افتتانهم الذاتي بسحر «الأساطير»، إلى فتنة أخرى تثيرها تعزيماتهم الخاصة، ويتحوّلون بدورهم إلى أطفال. إذ باستسلام المشرعين إلى تسلية حكيمة[144] (paidià émphrōn) تتمثل في لعبهم لعبة القوانين المتوافقة مع سنهم المتقدم[145] (perì nómōn...paidiàn presbutikḕn)، يكتشفون أنهم «أطفال السن المتقدم»[146]، مثلما يسمّون أنفسهم.

(138) Platon, *Lois*, II, 659 d 1- 4.

(139) المصدر نفسه، II 659 e 3 .

(140) المصدر نفسه، II 659 e 1-5 .

(141) المصدر نفسه، VII 793 a 10- b 1 .

(142) المصدر نفسه، VII 793 b 7 .

(143) المصدر نفسه، VII 793 c 1-2 .

(144) المصدر نفسه، VI 769 a 1-2 .

(145) المصدر نفسه، III 685 a 7-8 .

(146) المصدر نفسه، IV 712 b 2.

ويصبح الساحر مسحوراً، وتمحى كل مسافة فاصلة بين الحدين الأقصيين للعمر في الحاضرة، بفعل الفتنة التي تمارسها «الميثولوجيا» المسموعة والمرويّة. ويدور كلام واحد ـ دون كلل ـ في دائرة الأجيال دون أن يتعرض لأي تشويش أو لتهديد المصير. وإذا كانت **القوانين** تشكل في مجملها، حسب قول بعض المسنين، «ميثولوجيا» فسيحة(147)، ذلك لأنها تمارس دور تعزيم، يبلغ من طاقة السحر ما يدفع الحاضرة المفتونة إلى إسماع صوت واحد ـ على امتداد تاريخها ـ من الشيخ إلى الطفل. ويبدو التواطؤ الذي يثيره هذا الصوت، وصولاً إلى حد الهوية، قادراً على ردم المسافة ما بين الفم والأذن.

بينما تصبح الميثولوجيا متماهية مع اللامعقول في الحاضرة المريضة، فإنها تسود كامل ميدان السياسة في الصورة التوحيدية التي يخطّها لها كلام أفلاطون وكتابته. هكذا، لا يكون هناك من حاضرة جديدة دون اختلاق سياسة غير سمعية للميثولوجيا، سياسة لا تبغي تقويم الحاضرة من الداخل ـ وتلك مهمة مقصورة على فيلسوف **الجمهورية**(148) ـ بقدر ما تعمل على توحيد الفكر، وتوحيد المعرفة المشتركة الضرورية للحفاظ على التسيير المتناغم كحاضرة **القوانين**. إن الميثولوجيا ليست إمبراطورية خرساء يأتي فكر فلسفي معين، متوافق مع المعرفة التأريخية، ليرسم حدودها بحجة أنه وجد فيها شياطين خطابه الخاص. ومن العبث التفتيش عن هذا الفكر في ملحمة هوميروس أو التقاطه في مغامرات الآلهة والأبطال. لأنه ينتمي إلى التراث الصامت الذي يتردد صداه في الأمثال والأقوال المغفلة،

---

(147) المصدر نفسه، IV 2 a 752 .

(148) Platon, *La République*, IX, 591 e 1- 2.

أي خارج الكتابة العاجزة عن قوله، وما وراء كل بحث إرادي عن الماضي. ما وراء البحث عن تراث يجب أن يبقى شفوياً، وأن تتوطن فيه الصورة الخرساء للسلطة، أي «الكلمة الصغيرة» التي ينبغي عدم النطق بها أبداً. وهذا البحث يمثِّل عند أفلاطون رحلة إلى أقصى الذاكرة التي تقفَل آخرُ دائرة منها على سكونية طفلٍ أبيض الشعر تأتي الحاضرة بأسرها، جامعة كل أصواتها، لتغوص فيها بهمهمةٍ لا يمكن احتساب عمرها.

بصورة مفارقة، كان على فيلسوف يفوق الآخرين نباهة أن يطلع الجميع على أن عالم الوهم مسكون بالذاكرة وبالتراث، وأن يختلق بذلك، في عزلة مطلقة، ميثولوجيا لا تربطها أي علاقة بالصورة المناقضة للعقل العاقل التي سوف تشغل فكر علماء الأسطورة المحدثين زمناً طويلاً.



# VI

## إغريقي براسين

لم يكن مارسيل موس، ابن أخت إميل دوركهايم، يتوانى كل عام، في افتتاحية محاضرته حول «توجيهات الإثنوغرافيا الوصفية» المخصصة للإداريين أو المستوطنين الذين لم يخضعوا للتدريب المهني[1]، عن التذكير بأن «عالِم الإثنوغرافيا الشاب الذي يذهب إلى الميدان يجب أن يعرف ما يعرفه حتى الآن، لكي يُخرِج إلى السطح ما لا يزال مجهولاً»[2]. وفقاً للمعرفة المكتسبة التي لا يمكن من دونها لأحد أن يدوِّن وصفاً لرحلته أو يملأ البطاقات البيانية، كان الممثل الجديد لـ «جمعية مراقبي الإنسان» مدعواً إلى القيام بتجميع واسع «لتصورات دينية» مصنفة كما ينبغي في إطار الفيزيولوجيا الاجتماعية، بعد علم الجمال الذي «لا يزال مادياً جداً»[3]، لكن بتخطي الشأن الاقتصادي والظواهر القانونية والأخلاقية التي تحكمه. كان موس يقول إنه من الأفضل أن لا تنطلق البعثة من دون أن

---

(1) Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1947), p. 9.

(2) المصدر نفسه، ص 5.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

يرافقها عالم جيولوجيا وعالم نبات، أي خبيرين ضروريين. ومن حسن الحظ أن كل عالم إثنوغرافيا وُلِد وفي داخله عالِم أساطير أيضاً. ألم يكن كافياً اللجوء إلى الحدس الثقافي؟ «إن طريقتنا في فهم علم الأساطير، كما يجسدها بأمانة **أورفيوس في الجحيم**، ليست الوحيدة، بل هي إحدى الطرق الممكنة. إن الأمر يتعلق بمعرفة كيف يفكر السكان المحليون»[4]. إذاً لا للتسرّع، ولا للاعتماد على لائحة التصنيفات السائدة في صفوف الفلسفة الثانوية من أجل وضع مثل هذا الإحصاء. إنّ «الكائنات الفردية» التي تشكل عالم الميثولوجيا تنقسم إلى أرواح؛ فهنالك الروح القرينة، والروح العائدة الموجودة في الكائن الحي، والروح الحارسة، وروح الصوت، وصورة أو رمز القرين، وروح العينين. وعند امتلاك هذه الجداول للكائنات الفردية، الموضوعة بكل الطرق الممكنة، «بالإمكان كتابة ميثولوجيا كل إله»[5]، لأن الأسطورة ـ كما هو معلوم ـ هي تاريخ الإله، إنها الحكاية والمثل والحكمة طبعاً. لكن، خلافاً للخرافة التي نصدّقها دون أن تترك لدينا بالضرورة أي تأثير، أو للحكاية التي لا يُجبر أحدٌ على تصديقها، تشكل الأسطورة جزءاً من النظام الإجباري للتصورات الدينية. «نحن مُجبرون على تصديق الأسطورة»[6]. إذ تجري الأساطير ـ وهي موضوع الإيمان ـ في عالم الأبدية. ويضيف موس أن إهمال تجميعها وتثبيتها إذاً بواسطة الكتابة أمر خطير، بل بالغ الخطورة، إذ يؤدي ذلك إلى تشويه وجه الدين المعني بها.

كانت مثل هذه التوجيهات الواضحة والمعلنة بحزم تجعل بكل تأكيد من تجميع الأساطير وتدوينها أمراً ملحاً. وما من مَراقب جدير

(4) المصدر نفسه، ص 200.

(5) المصدر نفسه، ص 202.

(6) المصدر نفسه، ص 203.

بهذا الاسم قد يتصور أنه يعود من ميدانه، ويترك الحقل الذي كُلِّف به من دون أن يكون قد ملأ بعناية خانة الأسطورة في الفصل التاسع من **التوجيهات**: «ظواهر دينية، بالمعنى الحصري (phénomènes religieux, stricto sensu)». وكل سنة، كانت مكتبات الأمم المستعمِرة الكبرى المسؤولة عن نمو علم الإثنوغرافيا تسجل «الميثولوجيات» الجديدة التي تُضاف إلى القديمة، وتثبّت معرفةً كان الكل مطلعاً عليها من قبل، لكن طبيعتها الخاصة كانت لا تزال تشكل موضوعاً لمناقشات مهذبة إلى حد ما بين الخبراء، بين هؤلاء الذين كان بإمكان القرن الثامن عشر أن يسميهم «مؤسطِرين» لتمييزهم عن جامعي الأثريات الذين يكرّسون أنفسهم لجرد الوثائق المنبوشة[7]. كان من البداهي، في الوقت نفسه، أن قطاف الأساطير حتى وإن كان مكثفاً، لم يكن يسمح «بأن يُخرج إلى السطح ما لا يزال مجهولاً». لقد كاد صبر علماء الإثنولوجيا أن ينفذ، فأسرَّ موس عام 1929، على انفراد، إلى الجمعية الفرنسية للفلسفة قائلاً: «لا يكفينا أن نوصِّف الأسطورة، بل نريد أن نعرف من هو الكائن الذي تعبّر عنه، وذلك وفقاً لمبادئ شيلنغ والفلاسفة»[8]. بكلام آخر، وبما أن المسألة ذات طبيعة فلسفية، يجب أن تأتي الإجابة من الفلسفة. كان شيلنغ قد صرح منذ زمن بعيد بأن فلسفة علم الأساطير هي علم الميثولوجيا الحقيقي. ومبادرة كاسيرير في كتابه **فلسفة الأشكال الرمزية** الصادر في العشرينات[9]، تشيد بأهمية الحدس في **المقدمة**

---

(7) انظر: Jean Starobinski, «Le Mythe au XVIII siècle,» *Critique*, no. 366 (novembre 1977), p. 979.

(8) Marcel Mauss, *Oeuvres*, présentation de Victor Karady (Paris: Editions de Minuit, 1969), vol. 2: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, p. 161.

(9) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. 2. La Pensée* =

**لفلسفة الميثولوجيا** (1856). وكانت المثالية النظرية قد عرفت كيف تكتشف في الميثولوجيا توجهاً أصيلاً لـ «الروح»، وتقدّماً حتمياً للوعي غريباً عن كل اختلاق. كان يجب التوفيق بين وحدانية العقل ووثنية الخيال ضمن ميثولوجيا عقلانية. وكان على الإنسان الأولي أن يقرّ، من حيث طبيعته بوجود الله، وعلى السيرورة الميثولوجية أن تكوّن الطريق الوحيد الواعي الذي يتجلى الله تدريجياً من خلاله على أنه الإله الحقيقي. وتواجه فلسفة كاسيرير النقدية باحترام مبحثَ نسب الآلهة المطلق هذا الذي أنشأه شيلنغ، وتقابله بضرورة الانطلاق من «المعطى»[10]، ومن الوقائع التي يلاحظها ويؤكدها الوعي الثقافي، أي المواد والمعلومات التي يوثقها علم الأساطير المقارن وتاريخ الأديان، منذ منتصف القرن التاسع عشر[11]. لقد كوفئ جامعو الأساطير على جهودهم. وبدورها تضع الفلسفة الكانطية الجديدة حَدّاً، لعذابات موس، فتتكفل بإعلان «الجوهر الخالص»[12] لوظيفة الأسطورة.

كتب كاسيرير أنه إن لم تكن وحدة الإنتاجات الأسطورية موضع شك بالنسبة إلى علماء الأثنولوجيا عامة، فإنها تبقى لغزاً طالما لا يتم الاعتراف بأن الوعي الأسطوري هو نوعٌ مستقل من المعرفة وطريقة خاصة في التدريب الروحاني للجنس البشري، وفكرٌ سياديٌّ لمقولات الزمان والمكان والعدد. وبما أن الأسطورة شكل أصلي للروح، فهي أيضاً فكرة «التحام» حدسُها الزماني والمكاني محسوسٌ

*mythique*, le sens commun; 2, traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste = (Paris: Editions de Minuit, 1972).

(10) المصدر نفسه، ص 27.

(11) المصدر نفسه، ص 39.

(12) المصدر نفسه، ص 29.

ونوعي؛ إنها فكرة تخلط وتصهر معاً عناصر العلاقة التي ترسيها. فكرة سَحَرَها الحدسُ، وفتنها عالم الوجود الحسي المباشر الذي يملك سحرُه قوة كبيرة يمنع تأثير أيّ سحر آخر. إنها سجينة مضمون الحدس، وهي تتجاهل التصوّر وتبقى بعيدة عن الفعل التصوري. إن الذات في الفكر الأسطوري فريسة الخوف أو الرغبة أمام كل انطباع مؤقت، فتتمتم أشياء متباينة، إنها تفرّق وتميّز، لكن دون أن تنسلخ فعلياً عن الحدس الأصلي وغير المتميز. إن القوى التي تراود التجربة الأسطورية في حالها الجنينية لا تكون سوى ظلال القدرات التي ستولد.

تحت هذا الشكل الغني والغامض، تجمّع الميثولوجيا في ذاتها الفضائل الأصلية للكلام والمعتقد. ويتماثل الفكر الأسطوري مع اللغة الأولى بالصور التي يُنتجها. وفي الإيمان الذي يؤسس وحدة تجربتها، تعتبر الميثولوجيا في الأصل فكراً دينياً. وعلى غرار اللغة، تمثل الأسطورة شكلاً محدداً للرؤية، والصورة الأسطورية التي هي طريقة حدسية للتصوير تنتج واقعاً وتصنع عالماً من المعاني. وكما أن كل صوتم يعني بحد ذاته، إن كل صورة تجلب معها إلهاً مؤقتاً يجسّد مقدّماً القوى الواضحة والفعالة للميثولوجيات الكبرى المألوفة. إن الأسطورة واللغة هما صيغتان «لنزعة واحدة موحدة نحو التشكيل الرمزي»[13]. وكما كتب كاسيرير، يتم إنشاء الصرح الإلهي الرنّان للكلمات والجمل على الدوافع الروحية نفسها التي تُبنى عليها قصورُ الميثولوجيا الفسيحة. يضاف إلى ذلك أن حدس الأسطورة لا يحصل من دون إيمانٍ مثير للشفقة أكثر من كونه منطقياً، لكنه فاعل وسط

---

(13) Ernst Cassirer, *Langage et mythe à propos des noms de dieux*, trad. de Ole Hansen-Love (Paris: Editions de Minuit, 1973), pp. 110-111.

المؤثرات الأولية. ومنذ البداية، كانت الأسطورة ديناً بالقوة. ويتضمن الفكر الأسطوري، بأشكاله الأكثر بدائية، كلَّ الثراء الذي يستبق المُثُل الأكثر سمواً، وتلك التي تفرض نفسها ببطءٍ شديد في تاريخنا. لأن الدين لا ينبثق فجأة مع الأنا الفردي الذي يتعرّف إلى نفسه في الخضوع المطلق لما هو إلهي، بل هو موجود مسبقاً بأكمله في التجربة الأسطورية. إن الميثولوجيا المتزامنة مع اللغة والدين هي موكلة بمهمة مركزية في نظرية الفكر البشري؛ إنها مسقط رأس كل الأشكال الرمزية. وفي داخلها يترابط منذ البدء الوعي العملي بالوعي النظري وبعالم المعرفة واللغة والفن والقانون والأخلاق، بما في ذلك النماذج الأساسية للجماعة والدولة. إن كل أشكال الثقافة تقريباً تتجذر في الفكر الأسطوري؛ «كلها مكسوة ومغطاة بصورة منبثقة عن الأسطورة»[14].

في تلك المنطقة، حيث إنه ليس لأحد صفة المختلق، فرداً كان أم شعباً، تصبح «الأرض الأم الحقيقية للميثولوجيا»[15] التي اكتشفها شيلنغ، بالنسبة إلى الفلسفة النقدية، السديم الرحمي، حيث تجمّعت مقدماً، كأرواحٍ لا تطيق الانتظار لكي تتجسد، كلُّ صيغ الوجود والمعارف التي تنتظر التوالد في سياق التاريخ. هكذا، بإعلانه عن «الجوهر الخالص» للميثولوجيا، استعاد كاسيرير بصورة واعية إحدى القضايا الرئيسية لسوسيولوجيا دوركهايم: إن الأسطورة تعبر عن مجمل الكائن الطبيعي في لسان الكائن البشري والاجتماعي. لقد كتب دوركهايم عام 1899[16]، أن الميثولوجيا، أو بالأحرى الدين،

(14) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. 2. La Pensée mythique*, pp. 8-9.

(15) المصدر نفسه، ص 20-21.

(16) *L'Année sociologique* (Paris: [s. n.], 1899), vol. 2, Préface, IV-V.

«تحوي في داخلها، منذ البدء، لكن بحال غامضة، كل العناصر التي أدّت إلى ظهور التجليات المختلفة للحياة الجماعية، وذلك بانفصالها عن بعضها، وبتحديدها لبعضها، وبتراكبها مع نفسها بألف طريقة. لقد خرج العلم والشعر من الأساطير والخرافات. وانبثقت الفنون التشكيلية من فن التزيين الديني والاحتفالات الطقوسية. ووُلد القانون وعلم الأخلاق من الممارسات الشعائرية. ولا يمكننا أن نفهم تصورنا للكون ومفاهيمنا الفلسفية عن الروح والخلود والحياة، إذا لم نكن نعرف المعتقدات الدينية التي كانت هي شكلها الأولي. لقد بدأت القرابة كونها رابطاً دينياً في الأساس. إن الجهد والعقد والهبة والتقدير هي تحولات للقربان التكفيري والعقدي والتوحدي والفخري. . .إلخ. وأكثر ما يمكن فعله هو التساؤل عما إذا كان التنظيم الاقتصادي يشكل استثناء، ويتحدّر من مصدر آخر. ورغم أننا لا نعتقد ذلك، فإننا نوافق على أنه يجب تأجيل الخوض في هذه المسألة». بعد إحدى عشر سنة وفي خاتمة **الأشكال الأولية للفكر الديني** (*Formes élémentaires de la pensée religieuse*)، يكرر دوركهايم تأكيده على طبيعة الدين والميثولوجيا التي هي الكل الشامل الكبير وفكرة الأفكار. إنها دائماً ذاتها وأكثر منها، في آن معاً. ولا يوجد فيها أي شيء غامض أو لا منطقي أو خاص قد يتعذر وصفه[17]، إذ تكفي «إزاحة الستار الذي غطاها به الخيال الأسطوري»[18] حتى تظهر على حقيقتها الحقائق التي ستشكل فيما بعد مادة لتفكير العلماء.» إذ ليس الفكر العلمي سوى شكل أكثر اكتمالاً من أشكال الفكر الديني.»[19]

---

(17) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, [1912]), pp. 612-623.

(18) المصدر نفسه، ص 612.

(19) المصدر نفسه، ص 613.

لا شك في أن دوركهايم يفسّر الطبيعة بواسطة ما هو اجتماعي، مفضّلاً الاستنباط السوسيولوجي للمقولات الموجودة على الاستنباط الاستعلائي الذي يسمح لكاسيرير أن يربط ربطاً دائرياً في الفكر الأسطوري مجمل الكائن الطبيعي ولغة الكائن البشري والاجتماعي. لكنّ كلاً منهما يوافق على الاعتراف للميثولوجيا أو للدين الأسطوري بالقدرة على إنتاج المفاهيم الأساسية للعلم والأشكال الرئيسية للثقافة. ويحدث هذا التوالد على طريقة الانكشاف، من دون حدوث أي تمزق في الفكر الرحمي، أو أي تصدع بين ميثولوجيا ليست بتاتاً ذات طبيعة لامنطقية، وأفكار تسيطر عليها عقلية يعتبرها البعض غير مسبوقة.

إن الفيلسوف وعالم الاجتماع هما أفضل المتواطئين؛ فكلاهما يتوجه بشكل عفوي نحو بلاد الإغريق ومفكّريها. وإذا كانت الحياة المنطقية المتأصلة في الأشكال البدائية للدين تفترض بداهياً أن الإنسان يعلم بشكل غامض أن هناك حقيقة تتميز عن المظاهر الحسية، للوصول إلى تصور «عالم كامل من المثل الثابتة، هو المكان المشترك للعقول»، فقد اقتضى الأمر، في العالم الغربي، بأن يظهر الإدراك الواضح للحقيقة التي تسمو فوق الانطباعات العابرة للتجربة الحسية، وذلك «برفقة كبار المفكرين الإغريق»[20]. إذ لولاهم، ولولا أفلاطون بشكل خاص، لما ظهر عهد الحقيقة إلى الوجود[21]، ولبقي عالم من المفاهيم أو إمبراطورية الفكر في حال من الشعور الغامض والمحتجب»[22]. لقد أصبح الفكر العلمي،

(20) المصدر نفسه، ص 613-622.

(21) المصدر نفسه، ص 624.

(22) المصدر نفسه، ص 623.

بفضل فلسفة الإغريق، كما يقول دوركهايم، شكلاً أكثر كمالاً للفكر الديني أو للميثولوجيا.

تستبدل فلسفة كاسيرير الفاصل الزمني القصير الذي تخصصه سوسيولوجيا دوركهايم للإغريق المكلفين بمهمة التنوير الكبير، بالحوار البشوش، حيث يتشاور مفكرو اليونان فيما بينهم، ليس فقط حول الشروط لتجاوزٍ محتمل للميثولوجيا، لكن حول السياسة الأفضل التي يجب اتباعها بالنسبة إلى «الجوهر الخالص» للفكر الأسطوري؛ إنه حوار يُعرَض ما إن تُطرح مشكلة «فلسفة للميثولوجيا»، في مقدمة الجزء الثاني لِـ **فلسفة الأشكال الرمزية**[23]. إن أفلاطون يتولى فيه الرد على بارمينيدس. يدشّن فيلسوف إيليوس فكرة الكائن الأعلى، وتقتضي مثاليته الحديدية إقصاء حكايات الميثولوجيا القديمة إلى صحراء اللاوجود؛ لا يمكن للفلسفة أن تكون هي نفسها إلا إذا تنحت جانباً وبعيداً عن الأسطورة، والميثولوجيا التي تصبح هي المظهر، تشير إلى ما يجب أن تتجرّد منه فكرة الكيان، أي اللامعنى الظاهر للاوجود. هذه سياسة متعالية يقابلها أفلاطون ـ كما يتصوره كاسيرير ـ بحكمة رائعة ومثيرة للإعجاب، وذلك لسببين: أولاً، لأنه ينقض الممارسات المجازية للسفسطائيين، حكمة الجهّال الأفظاظ الباحثين عن معنى آخر غير المعنى الحرفي؛ لكن، ثانياً، عندما يبرهن عن فطنة تجعله يكتشف في الميثولوجيا مضموناً فكرياً أولياً، وأن الأسطورة هي اللغة المناسبة للتكلم عن عالم الصيرورة. إن الشعور الحدسي الذي استعاده شيلنغ هو القاضي بأن التأويل الصحيح للميثولوجيا، يتبع سبيل «منطقها

(23) Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. 2. La Pensée mythique,* pp. 16-17.

الذاتي»: يوجد معنى الأسطورة داخل ما ترويه ولا يمكن أن يوجد في مكان آخر.

عندما يشيد كاسيرير ببصيرة أفلاطون النافذة والتي تشبه إلى حد بعيد بصيرته هو، يقصد بذلك تبرير ضرورة أن تحلّل الفلسفة الفكر الأسطوري بحد ذاته. لا شك بأن الفلسفة لا تستطيع بحركتها الذاتية إلا أن تتجرد من الميثولوجيا، وأن تنفصل عن الأسطورة التي تشكل منذ الأزل صورتها النقيضة وسياقها الأكثر قرباً في الوقت نفسه. لكن هناك أكثر من ذلك، إنّ المعرفة الفلسفية معرّضة لخطر مميت إن هي اعتبرت الأسطورة وهماً، في حين أن الميثولوجيا ليست فقط صيغة خاصة لتطور التكوّن الروحي، بل إن الوعي الأسطوري يحتوي على مصدر كل الأشكال الأساسية للثقافة الروحية[24]. إن مصير إحداها مرتبط بمصير الأخرى بشكل وثيق لدرجة أن الفلسفة لا تستطيع التعرّف إلى نفسها إلا بإتقان الوعي الأسطوري[25]، أي إتقان معرفة تعرف ما عليها أن تفعله: «إن التجاوز الحقيقي للأسطورة يجب أن يقوم على معرفتها وعلى تمييزها»[26]. ولا تعي الفلسفة ماذا تفعل إن هي رأت خيالاً أو وهماً في شكل فكر يتزاوج فيه أصلها وغيريتها الأولى، ويندمج فيه العائق الأساسي الذي يواجهها من أول يوم مع مصدر المعارف الذي لا ينضب. يوجد هنا ما يشبه مشهداً بدائياً يرويه ويلعبه أحد فلاسفة الأنوار وهو متيقن من أنه يملك وجهة نظر «تاريخية»، ولا يفتأ يؤكد بالصرامة نفسها، ومن دون أن يستسلم لإغراء مُساءلة ما يسميه البداهة الإغريقية: «لا تتوصل الفلسفة إلى تحديد مفهومها الخاص بدقة وإلى بلوغ وعي واضح لمهمتها الخاصة

---

(24) المصدر نفسه، ص 8.

(25) المصدر نفسه، ص 11.

(26) المصدر نفسه، ص 12.

إلا من خلال المواجهة مع الفكر الأسطوري»[27]. إذ لا يمكن إدراك «الجوهر الخالص» للميثولوجيا، إلا في علاقة أقصى التقارب التي وضعها وصاغها مفكرو بلاد الإغريق. ولم يعد كبار الفلاسفة الإغريق الممثلين الصامتين للخطاب الذي يتقنه علم الاجتماع، بل أضحوا أيضاً أبطال علم الميثولوجيا الحقيقي، وأوائل من تعرفوا داخل الأسطورة إلى فكرٍ غني وغامض في آن معاً، وحدها معرفتهم الخاصة به تستطيع التوجه نحو جانبه المظلم. أن تضمن اتقانه وتنجح في تجاوزه، وذلك بصياغة الحقيقة المدفونة في الفكر الأسطوري على شكل مفاهيم. لقد أصاب شيلنغ في رؤيته بمقدار ما أعاد فيلسوف آخر ـ بعد قرن ـ الاعتبار للنظرة المألوفة لدى الثقافة الغربية التي كان أساتذة «الكلام» قد أسبغوها في الماضي على «الأسطورة». عندئذ، كان العود على بدء: إنَّ الفلاسفة ـ بفضل أنوارهم أمام علماء الإثنولوجيا الذين يبحثون في الماضي السحيق عن قصص أسطورية استناداً إلى حدسهم وحده ـ كشفوا عن معنى الفكر الأصيل الذي تخضع له الأشكال الأساسية لكل ثقافة، من دون استثناء الفلسفة والفكر العلمي. هكذا تكتمل وحدة الإنتاجات الأسطورية في الخطاب النظري للفلسفة، الخطاب الذي يعيد للعقل حقوقه التاريخية، ويتشرف بتجديد غيرية الفكر الأسطوري. وبطريقة جذرية، لأن الميثولوجيا، المجردة من كل اختراع، لا تملك لا تاريخاً ولا مكان ولادة[28]. وهي لا تبدأ من أي مكان كان، لأنها فكر الأصول، فهي لا تفتأ تتقدم نحو المكان الذي فيه تتحول وتتجاوز نفسها، كما يقول البعض، أو فيه تموت، كما يدّعي آخرون، أي بالتحديد في المكان الذي فيه تبرز الفلسفة ويتأسّس الفكر التجريبي. وخلافاً

---

(27) المصدر نفسه، ص 15.

(28) المصدر نفسه، ص 20.

للأسطورة، فإن العقلانية تملك سجلاً مدنياً. وبما أنها تدرك أصولها، يمكنها أن تتكلم عن «الآخر»، من دون أن يقاطعها أو يناقضها أحدٌ ما عداها.

في ما مضى، كان مسؤولو علم الأساطير الخاضعين لمتطلباتٍ أخلاقية سامية، يقرّرون بحزم إجراءات الإقصاء التي تفرض نفسها؛ إعادة الميثولوجيا إلى أصلها البدائي، أو نقلها إلى الأعراق الدنيا، أو ردّها إلى شعوب الطبيعة، أو عندما تكون لديهم موهبة «الإصلاحيين» فهم أيضاً يكلفون بعضهم البعض بمهمة استكشاف المعتقدات البدائية الماضية في مجتمعاتهم التي لها شكل «خرافات مؤسفة»[29]. منذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة هي التي تتحكّم باللعبة، وهي التي تضع الاستراتيجيات والتي تفرض الخيارات. إما أن يكون للميثولوجيا معنى أو أن لا يكون. وبما أن الفكر الفلسفي ـ مع كاسيرير ـ يشجب النزعة المثالية التي تحصر الأسطورة في الوهم والمظهر، فإنه لا يستطيع القبول باللامعنى الذي قد يكوّنه فكرٌ بلا معنى. لكن الفلسفة لا تريد كذلك أن تقع من جديد في الإشكالات التي انتقدها أفلاطون من قبل، والناجمة عن ميثولوجيا يكون فيها المعنى «الآخر» باباً مفتوحاً أمام مغامرات الترميز. بالنتيجة، إذا كان للفكر الأسطوري معنى يغفل هو عنه، على ما يبدو، بسبب غناه المفرط، فعليه أن يوكل إلى الفلسفة مهمة نشر هذا المعنى وتأويله؛ للفلسفة أن تكشف صيغه المعرفية وأشكال منطقه وأنماط تصنيفه. وبما أن الميثولوجيا فكر الأفكار، فلا يمكنها أن تفتقر إلى الفهم. ولتتكلم إذاً كما يحلو لها ـ وهذا رأي الذين يتبعون سبيل اعتماد المنطق الذاتي للأمور ـ أو لتقل أكثر مما

(29) انظر ص 78 ـ 79 من هذا الكتاب.

يستطيع فهمه العقل الضيق ـ وتلك هي فرضية «الرمزيين»[30].

إن كبرى النظريات التي تبحث في موقع الميثولوجيا، والتي صدرت عن الفكر الأنثروبولوجي، من ليفي ـ برول إلى ليفي ـ ستروس، قد صيغت حول النموذج الإغريقي. عندما قصد كتاب **الفكر البري** (*La Pensée sauvage*)، عام 1962، أن يبرهن أن المعرفة في المجتمعات القديمة تكتسب عن طرق الفهم، كما في مجتمعاتنا، بواسطة الفئات والمتناقضات، فهو يرى أنه من المناسب أن يذكِّر بالنهج المعاكس **للوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا**. من عام 1910 إلى عام 1938، سعى لوسيان ليفي ـ برول إلى إثبات أن فكر البدائيين المحكوم بقانون المشاركة الذي يجعله غير مبالٍ بمنطق الثلث المنبوذ، يتحدّد بمناخ ذهني مختلف عن مناخنا الذي تسيطر عليه الشعورية والروحانية[31]. إن اكتشاف ما قبل المنطق عند الشعوب الدنيا يقدّم بطريقة ما حلاً للمشكلة التي أثارتها فضيحة العنصر الهمجي في ميثولوجيا الشعوب المتفوقة وفكرها. إن فكر المتوحشين منفصل جذرياً عن فكرنا؛ إنه فكر لاسببي ولا منطقي، ويقرّ بالأسباب التي تبرر انغلاقه، انغلاق رزين وغير مؤكد في الواقع، إذا انتبهنا مع موريس لينهاردت أنه يقوم على حرف واحد هو حرف الـ (s) في كلمة: mystique (الروحانية)، هذا الحرف الذي يميزها عن كلمة mythique (أسطوري)[32].

---

(30) انظر: G. Van Riet, «Mythe et vérité,» *Revue philosophique de Louvain*, vol. 58 (1960), pp. 15-87.

(31) شهادات وتحليلات جمعت في: Lucien Lévy-Bruhl, «Centenaire de Lucien Lévy-Bruhl,» *Revue philosophique*, vol. 147, no. 3 (1957).

(32) Lettre inédite de M. Leenhardt, 6 février 1944, publiée par R. Douset-Leenhardt, *L'Homme*, vol. 17 (1977), p. 113.

ولترسيم حدود ما قبل المنطق، يجب تحديد حيثيات الميثولوجيا من جديد، وموقعها بالنسبة إلى التجربة الصوفية وإزاء الفكر العقلي. يطرح ليفي - برول في الصفحات الأولى من كتاب **الميثولوجيا البدائية**[33] (*La Mythologie primitive*) (1935) المسألة الأساسية للتمايز الإغريقي: «إني معجب بنفاذ بصيرة فونتينال الذي نجح في أن يعزز السمات المشتركة، وأن يستخلص منها التشابهات اللافتة في نقاط عديدة [منها «تطابق مثير للدهشة بين حكايات الأمريكان وحكايات الإغريق»][34]... لكن هل من الممكن مع ذلك الاستناد إلى هذه القرابة للتسليم بأن ما يصحّ على الأساطير التقليدية يصحّ أيضاً على أساطير البدائيين؟» إنه سؤال جديد موجّه نحو مقولاتنا: هل يجب أن تتطابق فكرتنا عن الأسطورة مع الفكرة التي يكوّنها عنها الأستراليون وشعب البابو؟ لكن ذلك هو من أجل التأكيد على قيمة النموذج الإغريقي وضرورة التمييز بين نمطين من الميثولوجيا؛ واحدة بدائية وأخرى مثقفة. لقد لاحظ العديد من علماء الإثنولوجيا أن الميثولوجيات البدائية محشوة بالأمور المتنافرة. يكتب الدكتور فورتون: «إذا قارنا أساطير كل سلالات دوبو الطوطمية، بعضها مع بعض، لحصلنا على نظام لا يتسم بأي منطق»[35]. ويضيف المراقب نفسه قائلاً إنه ما من أحد من سكان دوبو تكلّف عناء مقارنتها ببعضها. لكن، لا يعتقد ليفي - برول أن الأمر يعود

---

(33) *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous.*

(34) Bernard le Bovier de Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724*, édition critique avec une introduction, des notes, et un commentaire par J. -R. Carré (Paris: Félix Alcan, 1932), pp. 30-31.

(35) Sorcerers of Dobu, pp. 30-31, cité par Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous*, VIII-IX.

فقط إلى الكسل الفكري. إذ حتى لو تكلّف البدائيون عناء مقارنة الروايات المختلفة، لما استطاعوا رؤية تناقضاتها: إن إيمانهم الراسخ بالأساطير مجرّد من أي مرتكزات منطقية[36]. يُضاف إلى التنافر الفطري للأساطير البدائية عدمُ قدرتهم على الكلام بعبارات فاقدة الترابط[37]. ولا تستجيب قصص البدائيين أبداً لرغبة ما في التفسير؛ فالاعتراف الحدسي بوجود عالم ما فوق الطبيعة وبقدرته ينفي كل بحث في الأسباب الثانوية. إن الأسطورة البدائية لا تفسِّر بل تقرّ[38]. ولأنها حقيقية وواقعية، ذات واقعية سامية لا تفنى، فهي لا تستطيع تفسير الطبيعة لأنها مخصصة لوصف ما فوق الطبيعة. هذا العجز الثاني الفطري كما الأول، يفرض من جهة تصحيح حدود الدين، ومن جهة أخرى إعادة النظر بفئة الأسطورة. إن ميثولوجيا البدائيين التي لا يمكن فصلها عن التجربة الروحية مرتبطة بذهنية ليست فقط سابقة للمنطق بل سابقة للدين أيضاً[39]. إذ يسيطر عليها الإيمان بأشكالٍ وتأثيرات وأفعال لا يمكن إدراكها بالحواس، ولكنها حقيقية. في حين يبرز الدين ويتأسس عندما تُدرك الطبيعة بالعقل وتسمح بأن تُنظَّم بمفاهيم؛ عندئذ فقط يصبح عالم ما فوق الطبيعة خاضعاً للفكر، بعد إسباغ صفة التعالي عليه.

إن الفصل، حسب ليفي ـ برول، بين ما هو سابق للدين والدين ليس لا أقل ولا أكثر اعتباطاً من الفصل في الوقت نفسه بين الأساطير والدين المرسوم من قبل؛ عند أ. لانغ الذي يرى أن العنصر غير المعقول والشائن يسيطر في الميثولوجيا بينما يظهر النظام

---

(36) Lévy-Bruhl, Ibid., XI.

(37) المصدر نفسه، ص 176-178.

(38) المصدر نفسه، ص 180-186.

(39) المصدر نفسه، ص 217-222.

العقلي مع الدين[40]، أو عند م. ج. لاغرانج الذي يتعرّف إلى حيّز الدين من خلال «متطلبات الأخلاق»[41] ويرى ليفي - برول وجود قطيعة حادة بين الإغريق والآخرين، أي البدائيين الذين تتميز ميثولوجيتهم بسمتين سلبيتين ترجعان بطريقة واضحة إلى يقينية النموذج اليوناني. أليس من البداهي أن المجتمع الذي تبرز فيه فلسفة الطبيعة لا يعود يخضع لسيطرة المقولة الشعورية لما هو فوق الطبيعة؟ وكيف يمكن للحضارة التي أعطتنا مبدأ الثلث المستبعد أن لا تشعر بالتفكّك والتناقض؟ إن اليونان، بآلهتها وتراتبية سلطاتها ومعابدها وطقوسها، مزودة بمؤسسات تضعها في الصف الأول بين مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط، بعيدة كل البعد عن «المراكز المحلية المسماة طوطمية»[42].

وكان ليفي - برول قد شرع عام 1910، في كتابه **الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا** (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*)، بالتفكير في الأسطورة كونها مقولة، وذلك كي يأخذ بعين الاعتبار الفارق الذي يفصل شعوب العصور القديمة عن مجتمعاتٍ مثل قبائل أستراليا وغينيا الجديدة[43]. إن المجتمعات الأكثر دونية (كالبابو والأستراليين) تعيش - بشكل متناقض - في عهد الندرة الميثولوجية. إن الأساطير فقيرة ونادرة لديهم، طالما تستمر فترة الاتحاد التصوفي الوثيق. لكن هذا الفقر هو الوجه الآخر لغنىً

(40) Andrew Lang: *Mythes, cultes et religion* (Paris: [s. n.], 1889), et *Mythes, cultes et religion*, traduction par Marillier and A. Dirr (Paris: [s. n.], 1896), p. 307.

(41) Marie Joseph Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, deuxième édition, revue et augmentée (Paris: [s. n.], 1905), p. 7.

(42) Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous*, pp. 218- 221.

(43) المصدر نفسه، مج 6.

آخر. إن كمال الاتحاد مع الكون لا يتيح مبدئياً أي مكان للميثولوجيا، إذ تحتل المشاركة الحيّز كله؛ لأنها حقاً مُعاشة، فهي لا تحتاج لا إلى أن تكون موضع تفكير ولا موضع تصور. وتتصف الحالات الذهنية الجماعية بقوة فائقة. إن ما نقرأه بمثابة كلمات في حكايات البدائيين، هو في الواقع حقائق روحانية تحدِّد كل منها واحداً من ميادين القوة: «إنَّ مجرد الاستماع إلى الأسطورة، هو من وجهة نظر انفعالية، شيء مختلف تماماً بالنسبة إليهم عما هو بالنسبة إلينا»[44]. إن الميثولوجيا البدائية هي أولاً تجربة وفكر صوفيان؛ إنها التاريخ المقدس للمجتمعات الدنيا[45]. ويجب انتظار الميثولوجيا المثقفة لكي يتبلور شكل الأسطورة ومحتواها الإيجابي في الوقت نفسه. كل ما يهمنا بصورة رئيسية هو أنَّ تسلسل الأحداث وسياق الحكاية ومغامرات البطل لا تصبح كلُّها مفهومةً، إلا مع تراجع المشاركة، وعندما يخلي الاتحاد التصوفي المكان أمام تصور الشيء المعاش[46]. إن الأسطورة من حيث كونها قصة هي صورة التحول مما هو سابق للمنطق إلى ما هو عقلاني، إنها موقع يدل على تجذّر الأسطورة في الحضارة التي حدثت منها انطلاقتها الحقيقية؛ لا الهند ولا الصين، بل بلاد الإغريق[47].

أما مشكلة التحول الذهني والمنطقي الذي حدث ـ على ما يبدو ـ في هذا الجزء من العالم، فلا يتطرق إليها ليفي ـ برول بشكل صريح في أي مكان. والواقع أنه يرفض المنظور التكويني الذي

---

(44) Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: F. Alcan, 1910), pp. 434-435.

(45) المصدر نفسه، ص 436.

(46) المصدر نفسه، ص 435.

(47) المصدر نفسه، ص 449.

يصف نفسية البدائيين بالحال الطفولية، وبمرحلةٍ أقل تقدماً يتعين على كل عقل أن يمرّ بها، أثناء تطوره[48]، فما من نظام يلغي النظام الآخر[49]. ويمثل الإغريق حالاً نموذجية. وفي إبداعاتهم الفكرية وآثار معارفهم الجديدة، نتعرف إلى المناخ الذهني نفسه الذي نتمتع نحن به؛ وهو الإذعان للمنطق وضرورة الاختبار والإثبات. لكن يبقى في التقليد الميثولوجي للإغريق شيء من الرغبة في المشاركة. لا يتطلب الفكر المنطقي كي ينتصر، أن يختفي كل أثر للفكر السابق للمنطق.

تكمن فرادة الإغريق في إقامتهم دوماً عند الحدود. إذ تقوم الميثولوجيا المثقفة بوظيفة توسط كونها الشاهد الوحيد على الانتقال نحو عقلانية جديدة، وتتحول الأساطير من مقدسة إلى دنيوية، تحت تأثير الدين[50]. لكن إذا لم تعد القصص المروية في الميثولوجيا الإغريقية ـ الرومانية تحظى بالتصديق في الحضارات المتطورة نسبياً، فإن الغرابة واللامعقول اللذين تحويهما يبقيان قريبين جداً من قصص البدائيين وتجربتهم[51]، أي في منتصف الطريق بين الحقيقة الصوفية والخيال الصرف. هذا الالتباس موجود في داخلنا، ولقد استبطنّاه، حتى في القدرة على إعادة إحياء ذكرى اتحاد بعيد بين الحيوانات والبشر. وذلك من وراء ومن خلال لغتنا الطبيعية المتضمنة لوحدها

---

(48) L. Bréhier, «Originalité de Lévy-Bruhl,» *Revue philosophique* (octobre-décembre 1949), pp. 385-388.

(49) ذلك هو التأويل الذي اعتمده كل من: Gerardus van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique* (Paris: [s. n.], 1940), et Maurice Leenhardt, *Do Kamo, La Personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris: Gallimard, 1947).

(50) Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous*, pp. 222.

(51) المصدر نفسه، ص 290.

رغم ذلك، في مقولاتها، مشروعاً للتصنيف الحيواني. وسواء كنا من أتباع أرسطو أو من أبناء لينيه، نحن نحتفظ في داخلنا بما يجعلنا نتعاطف مع قصص قديمة عن الغول الذئبي[52].

ويرى ليفي ـ برول أن المكسب الذي نجنيه من الميثولوجيا الإغريقية يُقاس بوحداتٍ من المتعة. إن متعة الأسطورة تتناسب طرداً مع الطابع المسالم للإصغاء؛ على مسافة كافية مما يسبق المنطق، حيث يمكننا أن نتذوق بكل سكينة بقايا فكرٍ غريب عن فكرنا ما زالت تسكنه إغراءات كبيرة جداً[53]، ومن دون أن يداهمنا خطر رؤية العالم البدائي يجتاح الواقع.

لقد تحوّلت الذهنية الصوفية ـ طبعاً ـ إلى اللامعقول، بفضل الطابع العقلاني للحضارة التي أسستها وأورثتنا إياها الكلاسيكية القديمة[54]. لكن العقلانية المتجذرة في قوانين الطبيعة والفكر لم تكفّ أبداً عن كونها طريقاً صعبة أو عن المطالبة بالانضباط الصارم القائم على المراقبة والتحقيق؛ إنه انضباط ضروري، كما يقرّ بذلك ليفي ـ برول، لكي يساعدنا على كبح النزعة القوية فينا إلى اعتبار الجزء التصوفي للتجربة واقعياً كما هي التجربة الوضعية وحدها. لكن هذا «القسر» وهذا «التعسف»، يجعل متعة التخلي عن الموقف العقلاني لبعض اللحظات أكثر إثارة إذا وضعنا أنفسنا «في موضع أجدادنا»[55] لفترة قصيرة كي نصغي إلى الحكايات والقصص. عندها، نرى العالَم السري والسحري لأقدم الأساطير يحيا أمامنا من جديد. «لو رووا لي حكاية جلد الحمار، لشعرت بمتعة فائقة»: إنها

---

(52) المصدر نفسه، ص 302.

(53) المصدر نفسه، ص 314-315.

(54) المصدر نفسه، ص 317.

(55) المصدر نفسه، ص 317-318.

الكلمات الأخيرة لـ **الميثولوجيا البدائية** التي كانت تريد أن تنظر إلى أساطير المجتمعات الدنيا بعينين جديدتين[56].

تستحق الميثولوجيا المثقفة صفتها هذه. إن اليونان أرضٌ بدئية بين «التنوير» الكبير بواسطة اختراع المعنى المجرّد والتجربة الصوفية التي تشمل القصة الأسطورية، فبلد هزيودوس وأفلاطون هذا هو أيضاً مكان ولادة معرفة حدودية، يتحدث فيها «الكلام» عن «الأسطورة» التي شكّل السكّان الأصليون نموذجها باتقان وأنشأوه ببراعة يبدو من المستحيل التخلي عنها مهما كانت الإرادة المعقودة على ذلك. هذا ما يشهد عليه ليفي ـ برول عندما يطرح مسألة «النص» الأسطورية الكامنة تحت فكرة أسطورةٍ لن تكون هي ذاتها بالنسبة إلينا، كما بالنسبة إلى شعب البابو، وذلك بالتفريق بين الميثولوجيا المثقفة والميثولوجيا البدائية. وعندما حاول أيضاً أن يتميّز عن الإغريق ـ هذا ما أشاد به لويس بريهييه[57] ـ برفضه اتباع مسار التأويل الشائع منذ كزينوفانيس والذي من شأنه أن يختزل عقلية الآخرين بالوهم ويدينها بالبطلان انطلاقاً من معقل العقلانية. إنها بصيرة نافذة بالتأكيد، لكنها تبوء مع ذلك بالفشل مذ حظي الإغريق بامتياز بحيّز ميثولوجي مستقل، ومنظَّم حسب نموذجهم الخاص الذي يشكل معياراً لصوفية ليفي ـ برول، فعندما يعلن لويس بريهييه فرادة ليفي ـ برول الذي اختار ـ حسب رأيه ـ البنية بدل التكوين، وعندما يريد تكريس امتياز المؤوِّل المنعزل الذي اكتشف في نفسية البدائيين بنية مختلفة، «من دون اختزالها بالوهم انطلاقاً من عقلانيته، كما فعل الإغريق»، يكون قد نسي شيئاً واحداً فقط على ما يبدو:

---

(56) المصدر نفسه، ص 319 ويعلن عن المشروع ص VII.

(57) Bréhier, «Originalité de Lévy- Bruhl,» pp. 385-388.

وهو أن المشروع الأول لما يسبق المنطق والذي يكمن هكذا في قراءةٍ تعتمد المنطق الذاتي، يستبطن النموذج الفلسفي القديم «للكلام» الذي يجادل في أمر «الأسطورة». إذ إن ما هو صوفي هو دائماً أسطورة منقولة من مكانها إلى مكانٍ أمامي أو إلى مكانٍ آخر.

كان نظام ليفي ـ برول يحثه على أن يأخذ حذره من الفرضيات التي تهدف إلى تفسير إنتاج الأساطير بنشاطٍ منطقي ونفسي «يشبه نشاطنا، حتى إذا افترضنا أنه تافه وطائش»[58]. كما أنه لم يكن هنالك أيضاً وحدة فكرية بين حكاياتٍ ينطوي بعضها على حبكة مغامرات تلامس الخيال، بالمعنى الذي نفهمه نحن، ويكون بعضها الآخر كناية عن قصص يستحيل تصديقها، وتنبع من أحداث تافهة في مجتمعات سهلة التأثر بشكل مفرط[59]. ليس هناك أدنى شك بأن ليفي ـ برول كان سيجيب سلبياً على السؤال الذي فرض نفسه بعد ذلك على كلود ليفي ـ ستروس وعلى مخالفي رأيه أيضاً. وهو: هل ترتبط الميثولوجيا بتفسير أوحد؟

لقد أصبحت المسألة مبتذلة، حوالى الستينيات. ومهما كانت الطبيعة المنطقية للفكر الأسطوري[60]، فقد أصبحت وحدته أمراً محققاً في الوقت الذي أخذ فيه ليفي ـ ستروس يتساءل عمّا إذا كان

---

(58) Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 438.
ذلك سبيل المقارنات بين البدائيين والأطفال والمعتوهين، مثلما رسمه لياو: Leeuw, *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, pp. 145-146.

(59) «مثل القول بأنه لن يبقى بعد جيل من معتوه في ذاكرة الناس غير ديمادس»: Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des Australiens et des Papous*, XXVIII.

(60) «منطق الالتباس والإبهام والقطبية» انظر: Jean Pierre Vernant, *Mythe et société en grèce ancienne*, textes à l'appui (Paris: François Maspero, 1974), p. 250.

من المفروض أم لا البحث عن شيء آخر في قصص الميثولوجيا «غير بعض قوانين النشاط الفكري في المجتمع»[61]. إن استعاد بذلك من وراء كاسيرير، تقليد موس حول الميثولوجيا التي هي بمثابة فكرٍ اجتماعي ذي طابع قسري، لكنه ينتمي إلى مستوى اللاوعي[62]. إنّ موس هو الذي رأى بالفعل، عام 1903، أن الميثولوجيا تُختصر بعددٍ صغير من التركيبات، وأن اللامنطقية الظاهرية للقصة الأسطورية هي مؤشّر منطقها الخاص. «الأسطورة هي قطبة في نسيج عنكبوت، وليست مدخلاً في معجم»[63]. وبما أن الميثولوجيا هي الرمز الذي يتصور المجتمع نفسه من خلاله في الحضارات القديمة، والذي تنبثق عنه الأخلاق والشعائر وحتى الاقتصاد نفسه، فإنها ترسم حدود إمبراطورية الأفكار اللاواعية والفاعلة. وهي تتماثل مع النظام الرمزي الذي يتيح التواصل، ويجعلنا نتطابق مع أشكالٍ من النشاط هي غيرية وذاتية في آن معاً. وفي مواجهة ليفي ـ برول، كان ينبغي إثبات أصلٍ إرادي واحد للعقل في المجتمعات الأكثر قِدَماً وفي الأشكال الجليّة للعلم والفلسفة[64].

إن مشروع ليفي ـ ستروس في تفسير عمل الفكر البشري يحث منذ البداية على إيجاد البرهان على أن الأساطير المزروعة في الأرض الإغريقية قبل ألفي سنة من الحكايات الأميركية، تنتج بالطريقة ذاتها صورة للعالم مندرجة مسبقاً في عمارة الفكر. ولقد وجدت هذه

---

(61) Marcel Mauss, *Oeuvres*, présentation de Victor Karady (Paris: Editions de Minuit, 1969), vol. 2: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, pp. 269-272.

(62) انظر: المصدر نفسه، ص 269-272.

(63) المصدر نفسه، ص 165.

(64) Marcel Mauss, «Mentalité primitive et participation,» dans: Mauss, Ibid., pp. 125-131.

الفرضية صياغتها عام 1955: «الأسطورة هي لغة». إنها جملة صغيرة في كتاب **الأنثروبولوجيا البنيوية**[65] ما إن لُفِظَت حتى أصبحت محطّ الاستعمال في شبكة المداولات التي أنشئت منذ بضع سنوات حول اللسانيات التي هي العلم الإنساني الوحيد الذي يدّعي الشمولية الحقة[66]. إن المشروع السيميائي الموجه نحو علم سردي يعجّل في إثبات الطابع الموحد للميثولوجيا، حيث يكتشف أ.ج. غريماس «لغة انعكاسية طبيعية»[67]، أي لغة تتمظهر معانيها الثانية المختلفة ـ أي ما يسمى «موضوعاته الأسطورية» ـ باستخدامها لساناً بشرياً موجْوداً من قبل. ومنذ العام 1966، ارتسم علمٌ للسرد القصصي تحدَّدت فيه الأسطورة على أنها نمط خاص من السرد، يمكن اكتشاف وحداته القصصية بواسطة استقصاءٍ جديد لأبحاث فلاديمير بروب عن بنية الحكاية الشعبية[68]. إذ نشأ الاقتناع بأن الفارق بين الأسطورة والحكاية يمكن اختزاله في تركيبةٍ قِصصية واحدة، بالتفسير الرمزي للفاعلين، أي للشخصيات الفاعلة في الأساطير، وللأشياء السحرية الخارقة في الحكاية[69].

---

(65) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 232.

(66) انظر: N. Ruwet, «Linguistique et sciences de l'homme,» *Esprit*, no. 322 (novembre 1963), p. 565.

(67) «La mythologie comparée» (1963), repris dans: Algirdas Julien Greimas, *Du Sens: Essais sémiotiques* (Paris: Editions du Seuil, 1970), pp. 117-134.

(68) انظر المقدمة الذي كتبها: Algirdas Julien Greimas, «Les Acquis et les projets,» dans: J. Courtès, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive* (Paris: Hachette, 1976), pp. 5-25.

(69) يقترح أ. ج. غريماس هذا الحل في رده على ج. دوميزيل الذي أقرّ عام 1970 بأنه لم يفهم أبداً الفرق بين الأسطورة والحكاية: Algirdas Julien Greimas, *Sémiotique et sciences sociales* (Paris: Editions du Seuil, 1976), pp. 210-213.

إن النموذج الإغريقي يقوم بمهمته. يلاحظ أ. ج. غريماس، عام 1963، أن المؤرخ يستطيع رؤية كيف انبثقت الفلسفة التي سبقت سقراط من الميثولوجيا. ومن الشيّق متابعة عالِم الميثولوجيا (وهو بالمناسبة جورج دومينريل، ولاحقاً، ليفي ـ ستروس) وهو ينجز مهمة مماثلة، ورؤية كيف يُبرِز تأويل الأساطير لغةً إيديولوجية جديدة، أي لغة انعكاسية، بنماذجها ومفاهيمها»[70]. هنا يشغل عالِم السيمياء الموقع نفسه الذي يشغله عالِم التاريخ خلال تجربة الانبثاق؛ فعمل التأويل الذي ينكبّ عليه عالِم الميثولوجيا على الفكر الأسطوري يظهر مماثلاً للعمل الذي قامت به فلاسفة ما قبل سقراط على الميثولوجيا، مع الفارق الوحيد أن الأسطورة، وهي مصدر انبثاق الخطاب الفلسفي، لم تعد مصدر انبثاق على ما يبدو، بالنسبة إلى علماء الميثولوجيا المحدثين. إن الفرضية المسبقة الرئيسية للمعرفة الأسطورية والتي تقول إن أصل الفلسفة مقرون بوضوح بطبيعة الأسطورة، تأتي بالفعل من جانب الإغريق.

في كتاب **منطق الميثولوجيا** لِـ ليفي ـ ستروس، يبدو النموذج الإغريقي واضحاً تماماً ودون تحفظ، وتنعطف نهاية كتاب **العسل بالرماد**[71] (*Miel aux cendres*) للعودة إلى بلاد الإغريق، وعندما ينكشف تعقيد الأساطير الأميركية الذي يثبت وجود تقابلاتٍ بين أنظمة عدة، ويستفيد من الفروقات المميزة التي يمكن تارة التعبير عنها بكلمات هندسية وطوراً تحويلها بواسطة عمليات الجبر؛ فكر أسطوري يسير قُدماً نحو التجريد ولا يعتمد إلا عليه، ويستمد من ذاته قوة تخطي ذاته وتأمُّل «عالم من الأفكار» تتحدد فيه العلاقات

---

(70) «La Mythologie comparée,» (1963), repris dans: Algirdas Julien Greimas, *Du Sens: Essais sémiotiques* (Paris: Editions du Seuil, 1970), pp. 117-118.

(71) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques. 2. Du Miel aux cendres* (Paris: Plon, 1966), pp. 407-408.

بحريّة، بعيداً عن الصور والمحسوس». لكننا نعرف أين يتموضع مثل هذا الاضطراب، كما قال ليفي ـ ستروس: «عند حدود الفكر الإغريقي، حيث تنسحب الميثولوجيا لمصلحة فلسفةٍ تنبثق كونها شرطاً مسبقاً للتفكير العلمي». إنه منظر طبيعة حدودية بحركة مزدوجة؛ انسحاب الميثولوجيا في لحظة تجاوزها لذاتها، وبروز الفكر الفلسفي الذي يمهّد نشاطُه التجريدي لمستقبل العلم. بعد ذلك بقليل، عام 1972، يعاود النموذج نفسه الضغط، بمناسبة صدور بحث يسمح بالاعتقاد بأن ميثولوجيا قدماء الإغريق تشبه إلى حد كبير ميثولوجيات الآخرين[72]. على الإثنولوجيا أن لا تلاحظ فقط أنها أمام أشكالٍ مشتركة لثقافات قديمة ولثقافات أخرى تسمى بشكلٍ خاطئ بالبدائية. إن هناك ما هو أكثر من ذلك؛ يبدو أن قدماء الإغريق أدركوا وتصوّروا ميثولوجيتهم بعباراتٍ إشكالية لا تخلو من التشابه مع الإشكالية التي يستعملها اليوم علماء الإثنولوجيا لاستخراج روح ومعاني أساطير شعوب تجهل الكتابة»[73]. إنه لسحر أن نكتشف أن الإغريقي مزدوج، وأن عالِم الميثولوجيا الهزيودي الذي هو جنيس الفيلسوف العتيق يتصور اليابس والرطب، العالي والخفيض، كما الوجود وعدمه. «لقد كان الإغريق أنفسهم يقومون بالتحليل البنائي لميثولوجيتهم. إن العمل الذي ينجزه تحليل الأساطير البدائية يظهر ـ إذا أمكن القول ـ على السطح في الأساطير اليونانية»[74]،

---

(72) Marcel Détienne, *Les Jardins d'Adonis: La Mythologie des aromates en Grèce*, bibliothèque des histoires, introduction de J. - P. Vernant (Paris: Gallimard, 1972), et *L'Homme*, XII, 4 (1972), pp. 97-102.

(73) Claude Lévi- Strauss, *L'Homme*, vol. 12, no. 4 (1972), p. 97.

(74) انظر: Lévi- Strauss, Entretien (avec R. Bellour, été 1972), dans: *Claude Lévi-Strauss*, textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Cathérine Clément ([Paris]: Gallimard, 1979), pp. 175-176.

فالإغريق «علماء الأثنولوجيا» هم رواد ومنافسو الإثنولوجيا البنيوية. ذلك أن ثقافتهم المدهشة تقدّم مشهد فكر أسطوري يتوصل عبر تجاوز نفسه إلى منطقٍ للأشكال، ينطلق منه الإغريقي المزوَّد بالمعنى المجرد ليشرع بتصوّر ميثولوجيته الخاصة بصيغة التأويل.

كان بمقدور تايلور التعرف الفوري إلى مشهد الدرجات هذا، رغم بعد المسافة. لكن في غضون ذلك، بدّل المشاهد مكانه وتراجع ليتملى من المنظر؛ إن الأنثروبولوجيا الجديدة المتحرِّرة من الآراء المسبقة التبشيرية والتمدينية، تتأمل انبثاق الفكر الفلسفي الذي تدشن دقتُه التصورية فضائل العلم. وحيث كان بعض قِصَر النظر الثقافي المشترك بين دوركهايم وكاسيرير يعتقد أنه يَرى الحدث الوحيد والرئيسي لتاريخنا، يميز ليفي ـ ستروس وجهاً من بين وجوه أخرى منسية أو شبه مجهولة، لتقدُّم الفكر الأسطوري تقدُّماً مستقلاً نحو التجريد. لا شك أن الإغريق يشبهون الآخرين، لكن بفارقٍ بسيط ليس مجرداً من المعنى، بالتأكيد إن لهم رأسين. هم أكثر من توأمين، بل بمنزلة شقيقين سياميين يتصرفان بأدبٍ جم فيما بينهما. وكل واحد منهما يسود على أراضيه، دون أن يبدي أي انزعاجٍ من خطاب الثاني. إلى ذلك، لا يظهر الرأس الفلسفي أي نية في السَّيطرة على الجار عالِم الميثولوجيا. لا توترات ولا نزاعات. يذكر ليفي ـ ستروس تنازل الميثولوجيا لصالح الفلسفة، وكأن الفكر الأسطوري، بتجاوزه لنفسه، ويجد تكامله في هذا الفكر الآخر الذي قدّم له انبثاقُه صورةً انعكاسية لمعرفته السحيقة، وذلك قبل التحضير لمستقبل العلم. إن حضور أحد الفكرين في وعي الآخر لا يقتضي أي تفسير. كما أن فونتينال، في كتابه **في أصل الحكايات** (*De L'Origine des fables*)، لم يكن يشك في أن الأمريكيين، وهم شعب كان جديداً عندما اكتشفه الإسبانيون، كان بإمكانهم أن يفكروا

بعقلانية مثل الإغريق لو مُنح لهم الوقت الكافي لذلك[75]. وأضاف بوقاحة طواها النسيان قائلاً: أي كان، بإمكانهم أن يرووا السخافات نفسها التي يرويها الفلاسفة المزعومون الذين نقيم لهم وزناً كبيراً. لكن عقل عصر التنوير كان يعزو الخرافة إلى الجهل، بينما أصبحت الأسطورة، بعد إرجاعها إلى صفتها كونها فكراً مستقلاً بمنطقه وصيغة اختباره، الأرض ـ الأم التي تعي الفلسفة نفسها فيها بقدر ما تتوصل إلى التجرّد. ويكفي خطابها التجريدي لتحقيق الانتقال، وجعله واضحاً وحتمياً.

تجاوز، وعزوف، وتجريد، وانبثاق، وتخلقن، واعتراف، كلها استعارات تتجنب مسألة التغيير التي لا مناص منها بالنسبة إلى مفكرين آخرين أكثر إخلاصاً للتاريخ، وينتسبون للمدرسة السوسيولوجية الفرنسية وتحليلها التصوري للأنظمة الأسطورية في مجتمعات متباينة كالصين واليونان. إن مارسيل غرانيه العالِم بالحضارة الصينية ولويس جيرنيه العالِم بالحضارة الهلّينية يشتركان في نظريةٍ صاغها إميل بينفنيست، تقول إن اللسان يحمل مفاهيم تنتج مؤسساتٍ قائمة بنفسها. إنه نموذج لسوسيولوجيا لسانيَّة رسمها أنطوان ماييه؛ على الكلمات والتعابير أن تتحدد في مجمل التركيبات وفي بناها الخاصة، إذ ليست مفردات اللغة معجماً بقدر ما هي نظام فكري. وهي تنتظم حول مفاهيم ترجع إلى مؤسسات، أي إلى ترسيماتٍ موجهة توجد في التقنيات وطرق العيش والعلاقات الاجتماعية وسيرورة الكلام والتفكير[76]. والصفة البارزة لهذه المؤسسات هي أنها تبقى حية رغم مرور الزمن وتغيرات الحياة، وأنها تشكل نوعاً

---

(75) Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724*, pp. 31-32.

(76) انظر: Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1969), vol. 1, p. 9.

من اللاوعي التاريخي. لأن غرانيه وجيرنيه مؤرخان للزمن الطويل، ومتخصّصان بعلم دلالة تستقطبه الفئات الأساسية، فهما يفضلان أيضاً نهجاً تفكيرياً يسميانه أسطورياً، أو أسطورياً ـ خرافياً، أو أسطورياً ـ دينياً. ويتم إدراك هذا الفكر الأسطوري في كلتا الحضارتين بشكل ملتبس، كونه يحتوي على الأطر الأساسية لفكرٍ قديم يمكن قراءته في صروح نصوص أثرية، لكن من خلال شظايا ومقتطفات وبقايا وأنقاض غالباً ما أعيد استعمالها في تشييد مبانٍ أخرى. إنه عمل من اختصاص علم العاديات، علم ما قبل التاريخ الذي يهتم بالأوساط الاجتماعية، حيث تتجذر «مواضيع أسطورية» تحولت إلى خرافات يتم تحريفها، في الصين القديمة، على شكل خطابات تاريخية أو أقصوصات يرويها كتّاب الحوليات[77]. ولكنه أيضاً تحقيق يهدف إلى إظهار المضمون المشترك لوقائع شعائرية وقضائية، وكذلك لنماذج فلسفية. إنه إذاً فكر مشظئ لكنه توحيدي، وشامل قبل تناثره، لكنه منتشر أكثر مما هو متهافت حقاً. بالنسبة إلى الصين، يجد غرانيه نقاط الرسوخ في حبكة تمثيليات شعائرية ورقصات دينية، حول إقطاعات بعيدة تنسج الأنساق التوجيهية، وتصنع التمفصلات المنطقية وتختلق الصور الكبرى التي هي مبادئ الفكر والفعل. على مسافات قرون طويلة[78]. وفي اليونان نجد أن الأعياد القروية والمملكات القديمة التي يضعها جيرنيه في مركز «قراءته المتمعنة» هي ثيمات أسطورية تقترن بسيناريوهات الأعياد؛ من جهة، موروث محلي خصب من المعتقدات والممارسات، حيث يحتفل الناس بالعيد ويتناولون الأطعمة، ويتزاوجون ويتنافسون في السباقات. ومن جهة

(77) Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 tomes (Paris: [s. n.], 1926), pp. 36-37 et 41.

(78) المصدر نفسه، I، ص 51.

أخرى، هناك تقاليد السيادة والنفوذ الملكي، مع صور الهبات والتحدي والكنوز والاختبارات والتضحيات[79]. إنها معطيات أسطورية أودِع فيها « قسم كبير من اللاوعي الاجتماعي»[80]. ويجنح عالِم الاجتماع إلى أن يقرأ فيها مجتمعاً حقيقياً تعكس الأسطورة صورته من دون أن تشوّشها[81]. في حين أنَّ مؤرخ «سلوكيات ما قبل التاريخ» الذي يتوجه صوب ذاكرة اجتماعية تنقل الرموز وقيمتها الانفعالية، يهتم بأن يكتشف فيها بذور مفاهيم دينية وتشريعية رائجة في الحاضرة. عام 1948، اكتشف جيرنيه في الميثولوجيا نوعاً من اللغة تنسج صلات بين عناصرها، حيث تستحضر كلُّ صورة سلسلة مماثلة[82]. اللغة في حال الفعل، لأن الخيال الأسطوري يندرج مباشرة في التصرفات البشرية، وحتى في بعض مواقف الجسد. لكنه أيضاً لغة إجمالية وفكرٌ شامل «يهتم بكل شيء معاً، يهتم بالاقتصاد والدين والسياسة والقانون والجمال»[83]، وهي جميعاً وظائف تتمايز لاحقاً لكنها تكون مختلطة عندئذ إلى حد ما. ويتم بذلك اكتشاف يونان أخرى من خلال تجربة أسطورية أساسية، من خلال لغةٍ موحّدة، تشمل كلَّ الوجوه الرئيسية للحياة الاجتماعية والروحية[84]،

---

(79) Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, pp. 21- 61 et 93-137.

(80) المصدر نفسه، ص 185.

(81) المصدر نفسه، ص 185، والهامش رقم 23. «عند المستوى الذي ننظر فيه إلى الفكر الأسطوري، نعترف بكل ثقة أن هذا الفكر على علاقة مباشرة بالمعطى الاجتماعي».

(82) المصدر نفسه، ص 100.

(83) المصدر نفسه، ص 131.

(84) انظر ملاحظات: Jean-Pierre Vernant, *Bulletin de la société française de philosophie*, no. 56 (1963), p. 17.

«إن اللغة التي تتكون في إطاره الأسطورةُ وتُصاغ، تتجاوز ميدان النشاط الأسطوري. إنها تعبّر عن مجمل التجربة الاجتماعية. وهي في آنٍ معاً الناقل والأداة والمظهر لثقافةٍ =

وكأنها كانت تنتظر من مجرى التاريخ وتعاقب الأحداث الظرف المؤاتي لأن تظهر وأن تكشف تدريجياً أنماط الفكر المُعلمَن، من القانون والفلسفة والتاريخ والسياسة، التي هي بدايات آتية من الأعماق أنقذها من سباتٍ طويل ومضطرب تغييرٌ عرضيٌّ، يتمثل في نشوء «الحاضرة» أو «القانون».

داخل الهلينية بالذات، تغيّر المشهد بشكل غريب، تحت ضغط الزلزال الذي أحدثه دوركهايم. ويظهر لنا اليوم الوجه الأكثر تعبيراً عن هذا الاضطراب في آثار هزيودوس الذي غيّر مكانه، ووضعه جذرياً بين جون بورنيت (1892) وفرانسيس م. كورنفورد (1912 و1952). بالنسبة إلى الأول، وهو شاهدٌ على **فجر الفلسفة الإغريقية**[85] (*L'Aurore de la philosophie grecque*)، يبرز العقل العلمي عند نهاية ليلٍ طويل جابته حكايات غريبة وعبَرته قصصٌ برية وأساطير مقلقة عن أصل الأشياء[86]. لكن مهما عدنا إلى الوراء بعيداً في ماضي اليونان، نرى أن الميثولوجيا القديمة التي كان القاضي الحصيف هوميروس يواجهها بالصمت، هي منشأة مهددة بالانهيار[87]. وهي رؤية بدائية للعالم، مشكّلة من قطع صغيرة متنافرة «تكاد تنهار ما إن تهبّ عليها النسمة المنعشة لتجربةٍ أوسع وذات فضول يفوقها جرأة»[88]. ومن المفارقة أن هزيودوس الذي تُقلقه

---

= إجمالية». هل يعني ذلك أنه يجب أيضاً حجز مكانٍ للأسطورة المستقبلية في الفكر الأسطوري، في تلك اللغة الشاملة؟

(85) John Burnet, *Early Greek Philosophy* ([London]: Adam and Charkes Black, 1892; 1919).

(86) المصدر نفسه، ص 6.

(87) المصدر نفسه، ص 6.

(88) المصدر نفسه، ص 2.

كوابيس الإنسان الإغريقي هو الذي وقّع على انهيار الميثولوجيا القديمة، وذلك تحديداً بالانصراف إلى عمله المنهجي في كتاب **أنساب الآلهة** (*Théogonie*). لأن الأسطورة، وهي شأن محلي بالأساس[89]، تصاب بالضمور وتذبل، ما إن تُقتلع من التربة الشعائرية؛ «إن المنهجية قاتلة حتماً بالنسبة إلى شيء اعتباطي مثل الميثولوجيا»[90]. هكذا أخلى هزيودوس ـ الحكواتي العجيب والشاعر الانتحاري ـ أخلى مكانه لعلماء الكونيات في إيونيا، ولرجال العلم في ميليتوس الذين لم يعودوا من شعوب الماوري البولينيزية، وذلك عندما قرروا ذات صباح مشرق أن يكفّوا عن سرد حكايات ما كان موجوداً حين لم يكن أي شيء قد وُجد، في سبيل الاهتمام بعد ذلك بماهية الأشياء في واقعها الراهن[91]. لقد بدأت واقعية العلم بقرار التخلي عما هو أسطوري وخيالي. أما كورنفورد، فهو يرى على العكس من ذلك، أن منشأة هزيودوس المتعلقة بنسب الآلهة والتي تعتمد بشكلٍ واسع على معتقدات الألوهية في الشرق الأدنى، وتتجذر بالنتيجة في شعائر كبرى، تحدد المكان العقدي لفكر أسطوري متجانس ودقيق ومتماسك. إن عالم الميثولوجيا هزيودوس هو ـ على طريقته ـ عقلاني بقدر فلاسفة ميليتوس[92]، بحيث أُخِذ

---

(89) المصدر نفسه، ص 4.

(90) المصدر نفسه، ص 7-8.

(91) المصدر نفسه، ص 10-11. مصير آخر لأثر: يتلقى هزيودوس تهنئة و. جايغر لمساهمته بالطريقة الأنجح في استخراج المضمون الفلسفي للأسطورة، وفي إعطاء الميثولوجيا بُعدها الديني. بنظر أنسية جايغر المسيحية، الإغريق هم شهود على لاهوتٍ طبيعي: دين الفلاسفة الذي سيدوم طالما هنالك بشرٌ على الأرض.

(92) Francis Macdonald Cornford: *From Religion to Philosophy*: *A Study in the Origins of Western Speculation* (Londres: [n. pb.], 1912), and «A Ritual Basis for Hesiod's Theogony,» (1941) in: *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Edited with an Introductory Memory by W. K. C. Guthrie (Cambridge, MA: =

على كورنفورد أنه أعطى أحياناً الانطباع بأن فلاسفة الفجر كانوا يكتفون بترديد ما تقوله الأسطورة في صمت الليل، لكن بلغةٍ مختلفة[93].

إنه انعطاف كامل يعني أولاً رغبة البعض في إعطاء الفكر الأسطوري حق المواطنية في بلاد الإغريق، حيث هو في موطنه أولاً وأخيراً، إذا صدّقنا الفلاسفة وعلماء الاجتماع. إذاً لماذا لم يبحث علماء التاريخ عن النماذج التاريخية ـ الاجتماعية التي بإمكانها التعبير عن هذا الانقلاب الكبير، بدل أن يبقوا شهوداً صامتين عليه؟ بالنسبة إلى جورج طومبسون المخلص لماركسية متشددة، إن العامل المحدد لتحول الأسطورة الفكري صوب العقل والفلسفة هو اختراع النقد وممارسة التجارة واكتشاف النشاط الاقتصادي. إن النقد دخل إلى التجريد الذي استخدمته الفلسفة في السراء والضراء. وبالنسبة إلى جان بيار فيرنان، المؤرخ وعالم الاجتماع الأكثر اهتماماً بالتوسطات، فإنه يعتبر العنصر الرئيسي في ظهور الفكر الوضعي هو العنصر السياسي، عندما ابتدعت الحاضرة الإغريقية قواعد لعبة فكرية استمدت عقلانيتها الجديدة منها مبادئها الأساسية. لكن كلاً من الفرضيتين، مهما كانت المسافة التي تفصل بينهما، تستند في تفسير التحوّل إلى شكلٍ من الفكر الاقتصادي أو السياسي يكرر خطابه النظري عن الميثولوجيا، منذ دوركهايم وكاسيرير. إنهما موجودتان

---

University Press, 1950), pp. 95-116, and *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, MA: University Press, 1952). =

(93) Jean Pierre Vernant, «La Formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque,» (1957), dans: Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs: Etudes de psychologie historique* (Paris: [Maspero, 1966]), p. 290.

انظر: Jean Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, mythes et religions; 45 (Paris: [s. n.], 1962), pp. 96-114.

من قبل ـ على الأقل ضمناً ـ في الأسطورة الأصلية. أليس هذا مؤشراً لكون هذه الحلول كسابقاتها، خاضعة لحدود الميدان المغلق نفسه، حتى وإن بدا أنها تتيح تدخل تاريخ اجتماعي واقتصادي من الخارج، إذ إنها تبقى أسيرة سياج أقامه خطاب العقلانية الفلسفية ويفتقر أي فكر أسطوري يخرج عليه إلى مبدأ موحِّد، لذلك يفقد سريعاً كل شكل من أشكال الوجود؟

مقابل المنطق الذاتي للأمور الذي يبذل قصارى جهده في تهجئة جدول أنواع المنطق التي يستخدمها الفكر الأسطوري في مستوياته المختلفة ووفقاً لطبقاته، هناك الاتجاه الذي تبعته الرمزية، ضمن خيار المعنى نفسه. إن رحلات الاستكشاف التي انطلقت إلى أعماق القارة السوداء، منذ فروبينيوس عام 1904 حتى غريول، الصديق الحميم للضرير أوغو تيميللي في تشرين الأول/ أكتوبر 1946، عادت وفي شباكها الوجوه الرائعة للميثولوجيات الهرمية التي أنشأتها مجتمعات النيجر والسودان[94]. وبينما يحصر مالينوفسكي الميثولوجيا في التنظيم الاجتماعي الذي تُشكل هي ميثاقه العملي وقانونه الحتمي وغير المستقل ـ ولشدة غيظه من النهج الهيرودوتي الذي يتّبعه من يكرسون فضولهم لغرائب الإنسان البدائية ـ ، يكرّس فروبينيوس في فرانكفورت وغريول في باريس حياتهما كاملة لسلوك متاهات أنظمة رمزية كبرى بمجموعة التوافقات المنضّدة، وقد بهرتهما أروقة مرايا القصور اللامتناهية التي تكشفها لهما مسارّات مدرّجة خلف أبواب

---

(94) انظر: M. Griaule: «Connaissance de l'homme noir,» dans: *La Connaissance de l'homme au XXe siècle: Texte des conférences et des entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève 1951* (Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1952), pp. 11-24, et «Réflexions sur les symboles soudanais,» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 13 (1952), pp. 8-26.

سرية. هذه رحلاتٌ لا تنتهي في عوالم متاهية، حيث يستسلم عالِم الإثنولوجيا الساعي وراء اكتشاف فلسفة أخرى أكثر قِدماً لهداية الحكماء المحليين نحو ميثولوجيا تنفتح فيها البئر الداخلية العميقة للفكر الأسود[95]. وكذلك لكل فكرٍ أبيض بالمقابل، لأنه منذ العشرينيات، تبيّن الظاهراتية في الأساطير التأسيسية الكبرى أماكن تتكشف فيها حقيقة أصلية، وما تسميه رموزاً ما هي إلا صور الخيال الاستعلائي المنفتحة على «الوجود الكلي». إنها تجلّي لغة رمزية تتيح التفكير من دون حدود، لأنها مسكونة بالنور المتجلي. وتصبح اللغة الأسطورية، لكونها رقم الوجود الكلي، الكلمة الليلية المعبرة عن ميتافيزيقا أولية سابقة ومؤسسة لما يسميه الغرب منذ أرسطو «ما يأتي بعد الطبيعة»[96]. يقول غريول إن الميثولوجيا هي الحكمة، وإنها السرد المختلق إرادياً لأفكارٍ رئيسية لا يمكن وضعها في متناول الجميع وفي أي وقت. ميثولوجيا أولية تستبد فتنتها بفكر الوجود، لدرجة أن الأمر يبلغ به حد اعتبار أن الميتافيزيقا الخاصة به ما هي إلا ميتافيزيقا ثانوية. هنا ينتفي «التجاوز» الذي ذكره كاسيرير منذ العقل الكانتي، وتتواضع الفلسفة أمام التجربة الأسطورية وكمال اختبارها وامتيازها اللامحدود في كشف حقيقة

(95) عندما يتدرب عالم الإثنولوجيا، لا يعود لديه ما يقوله في النهاية، عن مجتمع الدوغون إلا ما يقوله الدوغون عن أنفسهم، بالرغم من أنه يحصل على غلة غنية جداً.
P. Smith, «The Nature of Myths = La Nature des mythes,» *Diogènes*, vol. 21, no. 82 (1973), p. 96.

(96) توجد خلاصة عن قراءات وجودية للميثولوجيا عند: Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique: Introduction à la philosophie* (Paris: Flammarion, 1953).

انظر: Mikel Dufrenne, «La Mentalité primitive eh Heidegger,» *Les Etudes philosophiques*, [vol. 9 (1954)], pp. 284-305, et Paul Ricoeur, «Le Symbole donne à penser,» *Esprit*, vol. 27 (juillet-août 1959), pp. 60-76.

يعيشها كل كائن من الداخل، بحيث يجعل سلوكه كله يتوافق معها.

ويبدأ صعود طويل متواتر يبدو وكأنه يتجنب نهائياً عقل الفلاسفة القديم وتعلّقه بميثولوجيا ميتة[97]، لكن تظهر فيه بشكل أفضل استحالة التخلص من الفرضيات المسبقة للخطاب نفسه حول الفكر الأسطوري عندما تؤدي الرمزية، في أحد مساراتها القصوى، إلى البحث عن جوهر الأسطورة في النقطة الأكثر مركزية من الفكر الواضح، أي في النضوج الذي يتوازن فيه من دون انفصال المفهوم العقلاني وصورة الأسطورة. وفي أوائل السبعينيات، تساءل جان رودهارت، وهو متخصّص في تاريخ الأديان من جنيف، إن لم يكن من الممكن وجود الميثولوجيا بأعلى درجات صفائها في المجتمعات، حيث يتعايش فكر تجريدي وفكر أسطوري آخر، وذلك من دون أن ينكر تجارب التجلي الإلهي التي تنبثق بمجملها من علاقة فورية مباشرة مع الإله[98]، أي بعيداً عن الحضارات التي لا تعرف الكتابة، وحيث تكون الأسطورة قليلة التطور بسبب الحرية اللامحدودة التي تتمتع بها، وحيث يعي كل

---

(97) ميثولوجيا الكتب القديمة، مثل كتاب أبولودور المكتبة، أو السرد المنتظم عن الميثولوجيا عند بروتاغوراس الذي يرسم صورة العالم الروحاني بعد أن غادرته الحقائق الكبرى: Karl Kerényi, *La Religion antique: Ses Lignes fondamentales = Die antike Religion*, traduction de Y. Le Lay (Genève: Georg, 1957), pp. 20 et 42.

(98) J. Rudhart: «Une Approche de la pensée mythique: Le Mythe considéré comme un language,» *Studia philosophica* (1966), pp. 208- 237; «Image et structure dans le langage mythique,» *Cahiers internationaux du Symbolisme*, nos. 17-18 (1969), pp. 87-109; «Cohérence et incohérence de la structure mythique: Sa Fonction symbolique,» *Diogène*, no. 77 (1972), pp. 19-47, et «La Fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce,» papier présenté à: *Il Mito Greco: Atti del = Congresso Internazionale*, Quaderni urbinati di cultura classica. Atti di convegni; 1, Ed. B. Gentili (Roma: Edizioni dell' Ateneo e Bizzarri, 1977), pp. 307-320.

من الفكرين طبيعته الخاصة. إنها عودة متعمدة نحو بلد منشأ الإشكالية الوحيدة التي يمكن تصورها؛ اليونان حيث لا تفتأ الميثولوجيا تجابه الفكر العقلاني. لكنها عودة تكمن فرادتها، بالنسبة إلى الأخريات، في أنها تريد مساءلة تزامن الأسطورة والفلسفة في الثقافة نفسها، بعيداً عن نماذج التجاوز أو التهافت.

إن الانطلاق من انعدام الترابط المنطقي، وهو أقدم وشم للميثولوجيا، حتى وإن رفضنا أن نرى فيه ـ على طريقة ليفي برول ـ تجربة صوفية أو شكلاً من أشكال الفكر السابق للمنطق، لا يعني التجديد الفوري. أما البحث عن الترابط المنطقي من وراء إنكاره، عبر صورٍ رمزية تعني شيئاً ما لا يمكن معرفته ولا تحديده إلا بواسطة الرمز الذي يعبر عنه، فلا يعني إلا إخلاء المكان أمام «الرسائل» برفض كل إذعانٍ لأي لغةٍ مُرمَّزة. إن للأسطورة التي تعتبر بمثابة لغة، خاصية مزدوجة؛ فوجوهها وصورها وأنساقها توجه العقل نحو مدلول يقع في ما وراء التصورات والمفاهيم، وهو مدلول تحمله الأشكال اللغوية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن تعدد الحكايات داخل ميثولوجيا ما يجد حقيقته في تناسق داخلي ترجع كل قصة فيه إلى قصة أخرى، وتكون كلها معاً مدفوعة نحو وجهة أخرى لا يمكن التعبير عنها؛ النظام بأكمله يوجّه العقل نحوها، عقل الإغريق وعقلنا بالنتيجة. وبكلام آخر، إن للصور وظيفة التعبير عن جزء من التجربة المعاشة والجوهرية بشكل يكفي لكي تتكرر وتقاوم بالنتيجة التحليل الفكري الذي يعمل على تفكيك وحدتها. ولا يكون المسار جديداً بشكل كافٍ إذا توصَّل إلى أن يتبين في الفكر الأسطوري استخداماً تقترن فيه الصور الكونية والبيولوجية والنفسية والاجتماعية، على صورة تجربة موحدة فورية مقابل ما يميزه لاحقاً النشاط التصوري بالتفريق بين عالم طبيعي، وواقع نفسي، ونشاط

بيولوجي، وعلاقة اجتماعية. وتكمن غرابة الحل الذي استكشفه رودهارث في أنه يريد أن يرى في الأسطورة الإغريقية شكلاً من أشكال العقل يفضل الذاتية القادرة وحدها على إيجاد المعنى الديني لتجربة الكون من خلال صور رمزية: عقل يثبت اختلافه وتفوقه على الذكاء التجريدي، **الكلام** البارع في التمييز والتقسيم، والذي فقد مع ذلك ذاكرة الاكتمال الحامل للمغزى. ويقضي الأمر هنا إنشاء حوار بين التناسق وانعدامه في البنية الأسطورية نفسها، وداخل فكر سام وعميق، لدرجة أن العقل التصوري يأتي ليسمع من خلاله مسوِّغاتَ التجربة الأسطورية. إذاً، يُضاف إلى الامتياز المنسوب إلى الإغريقية - في أنها صاغت الرسم الأولي للعلم الغربي - امتيازها الأكثر فرادة في أنها فهمت وقبلت الموهبة الخاصة بالفكر الأسطوري. ليس كما كان كاسيرير يعتقد، أي بتخصيص عالم الصيرورة الجاري للأسطورة، لكن بإثبات التكافؤ الكامل بين الذكاء العقلاني والحكمة الأسطورية في الثقافة نفسها. أكثر من أي وقت مضى، يرفع الإغريقي رأسيه بكل فخر، علامة تفوقه الواضح على الحشود من ذوي الرأس الواحد. وهذه المرة، يجول المصطفى بنظره المزدوج على مدى الحقل البصري كله، من دون أن يرى الأفق المبتور الذي يراه هرمس ذو الوجهين اللذين يجهلان بعضهما البعض إلى الأبد. لقد كانت الأنثروبولوجيا البنيوية تستمتع بتأمل صورتها في مرآة الفيلسوف الهليني، وهو يخطب عن الميثولوجيا: تتجاذبها دهشتها لهذا الاكتشاف واللذة النرجسية التي تشعر بها نتيجة لذلك، لكنها مقتنعة بأن هذا المشهد يبشر بظهور نحوٍ أصيل للغة الأسطورة. وبينما كان هناك مؤرخ من جنيف وفيّ للإلهام الرمزي يدعو كل إنسان إلى التحول؛ لسماع معنى ورسالة الأسطورة اليوم ولإدراك طبيعتنا ذات الرأسين، ألا يكفي الإصغاء للميثولوجيا لكي نعيشها، طالما أن التجربة الأساسية التي تنغرس فيها هي تجربتنا نحن، رغم الدين

المسيحي الذي لم يكفّ عن بذل الجهد للقضاء عليها؟

«ينبغي معرفة كيف يفكر السكان الأصليون». ذاك ما كان موس يردّده أمام المنتسبين الجدد إلى الإثنوغرافيا. كان بالتأكيد السؤال الاستباقي لكل مشروع تجميع عناصر ميدانية أو لكل تحليل في المكتب. لكن كان من الواجب طرحه بداية على السكان الأصليين الذين يمثلون علم الأساطير، والتساؤل كيف يمكن تصور الميثولوجيا من قبل الذين يتكلمون عنها من على منابرهم منذ عام 1850، وكيف يتصورونها. والإجابة التي دوّنها كل التقليد الغربي لعلماء الميثولوجيا، هي اليوم كما بالأمس حاسمة، وهي أنه ليس من ميثولوجيا قابلة للتصور من دون الرجوع الضمني أو غير المباشر إلى الخطاب الذي قاله الإغريق. لأن الرغبة القوية في معرفة الجوهر الخالص للوظيفة الأسطورية أو في معرفة أي كائن تعبّر عنه الأسطورة، لم يكن موس وورثته قادرين على الشعور بها إلا في مجتمع مقتنع في العمق بوضوح الميثولوجيا الأول. قد يصبح الإنسان عالِم نبات أو عالِم جيولوجيا، لكنه يُولَد عالِم ميثولوجيا. هذا ما يجب ألاّ يجهله عالم الإثنوغرافيا الشاب الذي يذهب إلى الميدان لأنه، إذا «كان يجب أن يعرف ما يعرفه الآن»، فلا يمكن أن نخفي عنه طويلاً أن علم الأساطير تشكّل دائماً في قالب إغريقي، منذ انتصاره الكاسح. إن عظماء الصرح الفلسفي هم الذين يؤمّنون المجابهة الضرورية مع فكر أسطوري يمثل الوجه المناقض للعقلانية والمدعوّ إلى إثبات سيطرته بوسائل التجريد. كما أن المفكرين الأوائل المجبرين على شرح معتقدات فاحشة أمام أنفسهم، هم الذين يسمحون بحركة الاستنكار التي تنشأ عنها الحاجة لتكوين معرفة عن الأسطورة. إن التكلم عن الميثولوجيا هو دائماً التكلم بالإغريقية أو انطلاقاً من بلاد الإغريق، ربما من دون علم المتكلم، ولكن مع

تعرضه لخطر الإقامة الجبرية الدائمة في هذا المكان الذي تزيد فيه أوهام المحدّثين عن الأسطورة عددَ الأشباح والخيالات التي أنتجها «المؤسطرون» القدماء[99].

(99) هنالك طبعاً تحفظ موريس لينهارت عندما تستعيد الميثولوجيا من كاليدونيا الحديثة مغزاها الأول، بعد قرن من بدايات التبشير المسيحي وبدايات تجارة الكتاب المقدسة. ها هي الأسطورة تداهم «بنضارتها» في عالم بدائي «وكل شيء فيها لا يزال يرتعش متأثراً بالحدث أو بالانفعال اللذين تسببا بوجودها». ويتأسف لينهارت لأن علماء الإثنولوجيا غير مهيئين لمراقبة الأشكال الأسطورية التي يصادفونها: Maurice Leenhardt, *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris: Gallimard, 1947), p. 9.

إن الأسطورة الكلاسيكية الكبرى تحجب «الكلام بمعنى الكلمة»، «الحقيقة الداخلية» التي يختبرها الفكر في الميثولوجيا؛ المعاشة. لكن الهدف يتمثَّل أيضاً في إدماج «ذهنية أسطورية» في عقلانية الجنس البشري. ويهتم القس البروتستانتي بإخبارنا أين يبدأ الدين وأين تنتهي الميثولوجيا؛ علاقة موسى بربه هي علاقة دينية، أما الدغل المتوهج بحد ذاته فليس دينياً بل أسطورياً؛ يحدث الانتقال، هذه المرة في إسرائيل، أرض التوحيد، حيث يتحرر الفكر من الميثولوجيا باختراع «الأسطورة الروحية، الداخلية» (رسالة للينهارت، نشرت لأول مرة عام 1977) انظر: Dousset-Leenhardt, «Maurice Leenhardt,» *L'Homme*, vol. 17, no. 1 (1977), pp. 113- 114.



# VII

## الأسطورة اللاموجودة

لو قصّوا علينا حكاية جلد الحمار، فهل كنا سنشعر فعلاً بمتعة قصوى، نحن الذين أصبحنا قرّاء أساطير؟ ألا تختلط تلك المتعة، منذ زمن بعيد، باللامتعة لكوننا حُكِمَ علينا بالاستماع إلى الكلام وهو منفي في حقل الكتابة، وبجعل أعيننا تكتشف حكايات لم تعد تُروى إلا في سطور الكتب؟ يوجد في الغرب إدراك محزن للميثولوجيا، منذ أن اقتنع الرومانسيون بأن التجربة الأولى للفكر اقتضت لغةً بدائيةً هي لغة الأسطورة. لغة كلام وغناء انبثقا في آن معاً من الألفة والاتصال المباشر مع العالم. وسرعان ما اصطدمت بالميثوغرافيا الآتية من العالم الإغريقي ـ الروماني؛ الميثولوجيا الفريدة المغلفة بشوائب نصوص المقالة التي يرتبط نوعها الثقافي بتقليدٍ أدبي يمتد منذ العصر الهليني حتى القرن الثامن عشر، مروراً بكلٍّ من بوكاسيو ونويل كونتي[1] في عصر النهضة. ومنذ أن وَجد الكلام الحي لشعب

---

(1) Natalis Comes, *Mythologiae* (Paris: [n. pb.], 1551).

انظر: Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques: Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*, idées et = recherches (Paris: Flammarion, 1980), pp. 199-228.

أو أمة ما كماله ووحدته في اللغة الميثولوجية، بدا أن كلَّ طابع كتابي يُفرض عليه يصاب بالتشويه. ذلك أن التعبير الخطي يشوه أوَ يفسد بريق الكلام الكبير، فهو يشوّه صوت الأسطورة، ويُحرّف الإلهام الأسطوري. وبين حال التعبير الشفهي الأولي والشكل المكتوب للميثولوجيا المسماة كلاسيكية ـ للأسف ـ حان الوقت للبحث عن التصدعات ولاحتساب الفوارق، لكن أيضاً لاكتشاف العقبات ورسم خريطة الدروب الخفية؛ أعمال تطلبت الكثير من الصبر وشغلت مؤوِّلي القرن التاسع عشر، ما إن اختفى أولئك الذين كانوا يأملون مع هولدرلين بنشوء ميثولوجيا جديدة «من أعمق أعماق الروح»[2].

وبالنسبة إلى مؤيدي التاريخ الذي يثمّن آثار الكتابة وحدها، أصبح خطاب التعبير الشفويّ الأصلي، في بلاد الإغريق، غير مسموع لدرجة أنه من المستحيل تقريباً قراءته حين يُعرَض من خلال إشارات مكتوبة. لم تعد الميثولوجيا، المتعذر إدراكها، تسمح إلا برؤية القناع المتحجر الذي شكّله لها حِرفيو الميثوغرافيا الغامضون بتحنيطها في

---

= لكن فونتينال كان يقرأ هذا النوع لدى اليسوعيين، في النسخة الفرنسية التي نشرت عام 1611 في روان، تحت إشراف نوال لوكونت: «ميثولوجيا، أي تفسير الخرافات، وهي تشمل أنساب الآلهة، واحتفالات قرابينهم، وبطولاتهم، ومغامراتهم، وعشقهم، إضافة إلى مقولات الفلسفة الطبيعية والأخلاقية». انظر: Bernard le Bovier de Fontenelle, *De L'Origine des fables, 1724*, édition critique avec une introduction, des notes, et un commentaire par J. -R. Carré (Paris: Félix alcan, 1932), pp. 41-42.

(2) انظر: Jean Starobinski, «Le Mythe au XVIII siècle,» *Critique*, no. 366 (novembre 1977), p. 996.

من غير المسموح لنا إقامة أي تماثل مع الإغارقة: هولدرلين الخائب، الدوار، تهافت إمكان المقارنة.

انظر: Philippe Lacoue-Labarthe, «Holderlin et les grecs,» *Poétique*, no. 40 (novembre 1979), pp. 465-474.

كتب، خلال عصر الحضارة الإسكندرية. كتابة موت عاجزة على كل حال عن إخفاء تناقضات ما ليس سوى بقايا، أو سوى جثة هامدة. وتبدو .هذه التنافرات مربكة بالنسبة إلى العلماء المحدثين كما بالنسبة إلى مفكري العصور القديمة المتشددين، أمثال كزينوفانيس أو هيرودوتس أو أفلاطون(3). لقد أثبت الإغريق على ما يبدو انتصار العقل (logos)، بالفعالية نفسها التي هدموا بها النظام الفكري القديم لدرجة أنهم لم يبقوا منه إلا نتفاً وجُملاً مبهمة. ولا يمكن عبور المسافة التي تفصل بين كلام الأسطورة المعاش والتقليد المكتوب.

وبالنسبة إلى البعض الآخر، وهم الأكبر عدداً والأكثر نشاطاً بكل وضوح، ليست كل سبل الوصول مقطوعة. وهنالك دروب منسية أو سبل مغمورة تقود إلى تخوم بلاد الأساطير. وهنالك استراتيجيات ترشح نفسها لتقليص الفارق بيننا وبين الكلام الأسطوري الأصلي. أركيولوجيا اللغة هي إحدى هذه الاستراتيجيات الأولى: إذ يقدم النحو المقارن علماً ناجعاً للميثولوجيا. في نظرية فرديريك ـ ماكس مولر، يتجذر نظام الإمالات الصوتية، الذي تنظمه أوالية الإعراب، في الصوت البشري الذي تولّد رناته الأولى الصادرة تحت تأثير منظر الطبيعة المدهش، سلسلة من الأنواع الصوتية، قوية لدرجة تؤثر على فكر البشرية الأولى، فتخدعه وتجعله يتوه. هنا تبرز الميثولوجيا: تولد وكأنها سراب، وتنمو في فائض من المعنى يتخطى إمكانية الكلام، وتنشأ فيه جمل غريبة غير متسقة وغير لائقة دائماً. تفسر القواعد الدقيقة لعلم اللغة تكوُّن الخطاب الأسطوري. إن الميثولوجيا الأولى، في جوهرها، هي عاقبة مرضٍ طفيلي للغة تبقى آثاره ظاهرة على سطح

---

(3) يتخذ فينلي (Finley) نفس الموقف في **الإغارقة الأقدمون**: Moses I. Finley, *Les Anciens grecs*, traduit de l'anglais par Monique Alexandre (Paris: Maspero, 1971), p. 47.

الكتابة في المجتمعات الأكثر عقلانية. ويقود علم النحو المقارن مباشرة إلى بلاد الأساطير، لكنه يكتشف فيها السرابات الغريبة التي تثيرها اللغة في الفكر؛ أشباحاً وخيالات تراود الناطقين الأوائل، وسرباً من الأوهام بدل الحقيقة الشفافة لبدايات الفكر[4].

هناك استراتيجية أخرى صيغت في الحقبة نفسها وسلكت بدورها الطريق الخاصة بعلم الوراثة، لكن بواسطة التاريخ والجغرافيا. بالنسبة إلى كارل أوتفريد مولر (1797 ـ 1840)، وهو مكتشف في هذا المجال، الميثولوجيا هي إنتاج أساسي للعقل البشري، وضروري، ولا واعٍ[5]. إنها شكل من أشكال الفكر يُنسب إلى سذاجة وبساطة الأزمنةِ الأولى، لكنه يُبنى ببطء تحت تأثير أحداثٍ وظروف معيّنة، منها الخارجي ومنها الداخلي. إن إدراك الميثولوجيا يعني العثور على المشهد الأول والاعتراف بصيغ تعبيره في قطاع محدد، والاكتشاف ـ بواسطة عمليات متوالية ـ لمخزون الواقع الذي أخرج العقل من سباته بين قمتين جبليتين أو في منطقة كثيرة الأودية، وأدى به إلى إرساء ومفصلة علاقات لها شكل أفعال منظمة في قصة يكون مركزها غالباً اسم علم. ويسمح التاريخ بتعيين حد دقيق جداً للملكة الأسطورية ـ الشعرية التي بدت عليها علامات الوهن، نحو العام الألف قبل عصرنا، بالرغم من أن حمى الاستعمار أضفت

---

(4) راجع مقدمة الفصل الأول من هذا الكتاب.

(5) Carl Otfried Mueller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1825).

انظر حول كارل أوتفريد مولر: Pinard de La Boullaye, *L'Etude comparée des religions; essai critique*, 2 vols. (Paris: G. Beauchesne, 1922-25), pp. 268-276, et Benedetto Bravo, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité* (Wroclaw: Zaklad Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1968).

عليها مزيداً من النشاط. ولقد بدأ التهافت مع الكتابة، خاصة كتابة النثر التي ساهمت في محو وجوه الموروث البدائي وفي تفتيت الانتماءات المحلية. وليس ظهور الكتابة بحد ذاتها، سوى مظهر لحركة أوسع شكلت مع الفلسفة والأبحاث عن الطبيعة ويقظة الحس التاريخي حاجزاً، إن لم يكن أمام خلق الأسطورة، فأمام إعادة إنتاجها في سياق تقليد ما. لكن الكتابة تضطلع بدورٍ مزدوج؛ في كل مكان تدخل إليه، يضعف الخلق الأسطوري ـ الشعري، وتكون الأراضي البعيدة والمناطق الجبلية، والمحمية بعزلتها، هي وحدها التي ساعدت على استمرار حكايات توضِّح مقارنتُها بنسخ أخرى أقدميتها على الفور. وفي الوقت نفسه، تجمّد الكتابة التقليد الذي تغطّيه، فتسجّل بذلك سمات ما محته للتوّ، وتعرض للقراءة المعالم ـ أسماء العلم والملامح الجغرافية ـ التي يقدم تركيبها المضني لعالِم الأثريات الرحالة رمز المشهد الأولي. هكذا تكوّنت حركة تأويلية طلبت من دراسة أسماء الأعلام أن تقول لها حقيقة المعنى الكامنة في حكاية ما، ليس باتباع نهج علم الاشتقاق، بل بإعادة كتابة القصة التي تتوالى أحداثها في حيز موجه. ثم انتهى البحث عندما ظهر في نهاية الرحلة مسقط رأس خطابٍ أسطوري استعادت أخيراً مزاياه الأصيلة امتيازاتها.

بلاد الأساطير فردوس مفقود، عالم منسي تُستحضر أحياناً عوارضه المرضية أكثر مما تُستعاد ذكرياته، أثناء تأمل مشهدٍ يصادق على حكاية نبتت في التربة نفسها. حتى أنه يحدث أحياناً أن يصل عالِم ميثولوجيا بعد تعب ونصب، إلى قرية معزولة يكتشف فيها على خطى الجغرافي بوزانياس قصة أسطورية لم تلوثها بعد لا الكتابة ولا الثقافة. منذ الجولات المستوحدة لـ ك.أ. مولر في بداية القرن التاسع عشر، لم يتوقف سلوك خط السير هذا حتى معاصرينا. هكذا، يشرع

ف. فيان في بحثٍ يهتم بالعمالقة وبحربهم ضد الآلهة[6]، «بتحرير الأسطورة من كل الرواسب التي شوهت شكلها مع مرور الوقت»[7]، وذلك لكي يستخرج القصة الأسطورية التي تغذي خطاباً سياسياً ودينياً واسعاً عن انتصار النظام والأوليمب[8]. وفي مرحلة ثانية، وبعيداً عن الإعداد الذي أخضعها له منشدون أو شعراء، أصبح المقصود هو استعادة الأسطورة الأصلية التي يتم تأكيد صحتها بواسطة شكلها الشفهي، أي بالتحديد بواسطة الشكل الذي التقطه رحّالة آخر في القرن الثاني من عصرنا في منطقة نائية في أعماق أركاديا، كما سجّل عالِم الإثنوغرافيا المتخرج حديثاً من محاضرات مارسيل موس، في نهاية رحلة طويلة، الحكاية الغريبة التي رواها له السكان الأصليون بشكل عفوي جداً، وأرفقوها بإشارات إلى مشهد شعائري أو إلى جغرافيا مقدسة.

إنها سبل كثيرة لم يشكّ أحدٌ خلالها في أن الحياة الحقيقية للأسطورة تستمد وحيها من الكلام الحي. على كل حال، ألم تكتشف الأنثروبولوجيا الأولى وهي تضع يدها على إمبراطوريتها أن ملايين الهمجيين أو البرابرة يستمرون في إنتاج التصورات الأسطورية التي كان الإنسان البدائي ينتجها[9]؟ ها هي الأعراق

---

(6) Francis Vian, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, études et commentaires; 11 (Paris: C. Klincksieck, 1952).

(7) Francis Vian, *Les Origines de Thèbes: Cadmos et les spartes*, études et commentaires; 48 (Paris: C. Klincksieck, 1963), p. 5.

(8) المصدر نفسه، ص 6-7.

يحاول المؤلف تصحيح الخطأ الشائع عن ميثولوجيا «مقتلعة من جذورها الشعائرية» وتنحو لأن تنحدر إلى ديوان مفتوح من «خرافات» ينتجها «خيال الراوية». مع أن المؤلف لا يستبعد، من جهة أخرى، إمكانية توسيع «اختلاق يصدر عن نزوات الخيال، بناء لترسيمات موجودة مسبقاً» (المصدر نفسه، ص 12).

(9) انظر ص 65 ـ 66 من هذا الكتاب.

الدنيا، من بدائيين وشعوب الطبيعة، تأتي لتُسمعنا الكلمات الخارجة من فم البشرية الحاضرة في العالم. وبدل الصدى العابر لصوت في الأفق، هناك القوة البدائية لميثولوجيا تغطي كل شيء بلغةٍ أولية. وتنتشر البشرى السارة بأن الميثولوجيا معاشة وحية، وأن الكلام يسيطر على الجسد والكلمةُ على الروح، في أقاصي مناطق إقامة **الإنسان العاقل** (L'Homo sapiens)، وبأننا تخلصنا من الأسطورة الكلاسيكية الكبرى والأباطيل القديمة للأنسنة. لكنَّ تقسيم العمل يفرض قيوده؛ وهي أن السكان الأصليين يغنون وينشدون ويروون، وأن الإثنوغرافيين يكتبون ويدونون ملاحظات ويسجلون ويوثقون، وذلك ما يدل اسمهم عليه. وكما كان ليفي ـ برول يردد أمام مستمعيه في السوربون؛ هم يسمعون ونحن نقرأ[10]. وللسكان الأصليين الإصغاء البدائي والانفعالات الشديدة وكمال المعرفة، وتبقى لنا الكتب ومَفهمة ماقبل المنطق والكتابة عن الميثولوجيا البدائية. لذلك، يجب إعادة محاكمة الكتابة وإدانة الاستلاب الذي تحمله الأنظمة الكتابية. وعندما يؤكد ليفي ـ ستروس[11]: «إن الوظيفة الأولية للاتصال المكتوب هي تسهيل الاستلاب»، فإنه يحظى على الرضى الشديد لبعض المتزمتين الماركسيين. لكن في الوقت نفسه، يفترض التحليل البنيوي المتبع

---

(10) Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris: F. Alcan, 1910), pp. 434-435.

(11) Claude Lévi-strauss, *Tristes tropiques,* terre humaine; 3 (Paris: Plon, 1955), p. 318.

إضافة الى اسقاطات متنوعة: Luc De Heusch, *Pourquoi l'épouser?: Et autres essais*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1971), pp. 141-146, et Jacques Derrida, *De La Grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967), pp. 145-202.

في تركيبة كتاب **منطق الأسطورة** إجماع القرّاء في كل البلدان من أجل إرساء طبيعة الأسطورة: «إن كل أسطورة تعتبر أسطورة من قبل أي **قارئ** (Lecteur) في العالم أجمع»[12]. والإغريق الذين ابتدعوا قراءة بنيوية لميثولوجيتهم الخاصة أصبحوا الضامنين للنظرة المثقفة التي نلقيها على أساطير الفكر البدائي. تتيح ضمانتهم هذه الاستعمال المجيد للإشارات المكتوبة تجاه الشعوب المسماة سابقاً «غير متحضرة» والمسماة اليوم بالشعوب «المفتقرة للكتابة»[13]. وتبرز مجتمعاتٌ متناقضة تفكر فيها الأساطير بذاتها وتتحاور فيما بينها، لكن من كتاب إثنوغرافي إلى آخر، وفي سكون غرفة صغيرة، حيث لا ينبغي لأحد أن يزعج عالِم الأنثروبولوجيا وهو يعمل. إنها حضارات ناجية أكثر من كونها مفتقرة إلى الكتابة، لأن عدم وجود إشارات مكتوبة يكتسب فيها قيمة إيجابية تمارس «نوعاً من التأثير المنظّم على التراث؛ تراث «يجب أن يبقى شفهياً»، كما يقولون[14]. لكن من أين يأتي هذا التمييز الذي تُدعى جمعية من القراء إلى التصديق عليه، إن لم يكن هناك أسبقية شفهية أصلية؟ لكأنَّ هناك حتمية وجود الفم والأذن، وسط بعض الحضارات التي يبدو أن تاريخها يتحجَّر ويتجمَّد ولا يتراكم بتاتاً.

---

(12) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 232.

نحن من نظهّر كلمة قارىء.

(13) يشير كلود ليفي- ستروس إلى أن تسمية الكرسي الذي تبوأه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، والتي كانت «ديانات الشعوب غير المتحضرة» منذ تأسيسه عام 1888، قد تغيرت، سنة 1954، بطلب منه لتصبح «الديانات المقارنة للشعوب التي لا تعرف الكتابة».
إنها تسمية حصرية هي الأخرى، لكنها أقل استثارة للمستمعين القادمين من وراء البحار.
Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, vol. 2, p. 78.

(14) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

إن افتراض وجود تراث «يجب أن يبقى شفهياً» يرتبط بالاستيهام نفسه الذي يفترض وجود فكر أسطوري؛ كما عقل الفلاسفة، تختلق الكتابة الغربية لنفسها وجهاً خصماً لجوجاً، لدرجة أنه يستطيع حجب المكان الأساسي الذي تقاس فيه فاعلية الكتابة بالنسبة إلى تلك المجتمعات؛ نشاط التذكر، وعمل الذاكرة، وميزتها المعرفية، ليس من أجل إثارة مناقضة ميتافيزيقية أخرى بين ذاكرة مرفقة بالكتابة أو ذاكرة من غير كتابة، بل لمساءلة صِيغ التأثير الذي تمارسه مختلف أنظمة الإشارات المكتوبة على النشاط الفكري، وخاصة على الذاكرة الاجتماعية، أي الآلة الذهنية التي تنتج الثقافة بتحويل ما تعتقد أنها تقوله وتكرره باستمرار. لكن هذه التحولات، وهذه التغييرات المتلاحقة التي تنشأ من خلالها حكايات القبيلة تبقى محجوبة طالما أن الكتابة ـ لا سيما كتابة عالِم الإثنوغرافيا ـ لا تُمارس دورها الكاشف الجديد، وذلك بأن تصوّر، في أزمنة وأمكنة منفصلة، مختلف الحالات المروية لكل قصة تُروى بشكل واحد ظاهرياً[15].

إن الصوت العابر والكلمة الحية هما جزء من اختلاقات الميثولوجيا، من خدعها ومن سراباتها المتجددة دائماً والتي يحلو لها أن تثيرها بابتداع ذاتها على مدى تاريخ كان يجب تحديد مساره، وإن بشكل مؤقت. ذلك أن الميثولوجيا، بالمعنى الإغريقي ـ المؤسس والمضطلع به دائماً في آن معاً ـ تتكون من خلال ممارساتٍ كتابية في منطقة نفوذ الكتاب التعسفية. تاريخ من الداخل متعلق بعلم دلالة **الأسطورة** يشكل تكذيباً قاطعاً للتأكيد الشائع بأن الميثولوجيا لا تعرف لا مكان ولا تاريخ ولادة، وبأنه ليس لها مختلق، على غرار

---

(15) هذا ما يقوم به جاك غودي بطريقة جديدة في: Jack Goody et Gandah, éds., *Une Récitation du bagré*, classiques africains; 20 (Paris: A. Colin, 1980).

الأساطير التي لا تعرف مؤلفها. واستقصاء الأنساب يثبت حالها المدنية؛ تولَد الأسطورة وهماً. وليس إحدى تلك القصص الخيالية التي أنتجها أوائل المتحدثين بصورة لاواعية، أحد تلك الظلال التي تلقيها اللغة الأولية على الفكر، بل خيال محدد بصورة واعية وسالب بتعمد. بريق وهم لا معنى له، غرابة مشظاة وفارغة؛ مجرد قصة لا تصدق، خدعة مضللة، إشاعة ميتة. وتنغلق الأسطورة على وهم الآخرين. لذلك، فهي المكان المناسب جداً للكلام الهدّام، للقصص العبثية والمهملة. الوهمي المهجور، الوهم الساقط، لكن بقرار من معارف جديدة، أي الفلسفة والفكر التأريخيين اللذين تكوّنا في الكتابة، واللذين يشيران إلى لامعرفة ليس من شيء يقال عنها. لكن مبدأ الفضيحة المتضمن في اختراع الوهم الأسطوري، يهدد هذا الصمت، ويزعج هذا السكوت، ويدعو إلى التكلم عما هو منبوذ، ليس بهذه الصفة بالتأكيد، بل بانتمائه الوثيق إلى التراث وإلى ذاكرة قديمة ومشتركة بدأ تأويلها يتحدث ـ في المدى ومن خلال الحيز المفتوحين ـ عن نشاط أولئك الذين يصنعون الحكايات، لكن بشكلٍ مكتوب هذه المرة. عندما يقود عقل ثوقيديدس التأريخي، وبعنف تمييزي شديد، سياسة الإقصاء إلى أقصاها، فإنه يكون مجبراً على أن يحشر تحت عنوان الوهم أساليب كتابة قصص الأمس أو الحاضر، مع أفكار جاهزة وروايات عبثية وعلاقات شائنة لا يمكن ضبطها إلا بمظهر فضائحي. ضمن ما تسميه المعرفة التأريخية «مؤسطراً» يستمد الوهمي مادته من الذاكرة القديمة، ويستحوذ الخيال على روايات المدونين ـ الحكواتيين وعلى تحقيقات علماء الآثار ومطوَّلات علماء الأنساب. ويبدو أن الوهم الأسطوري، أكان قصير الأمد أو بالغ الدقة أو متراكماً ببطء، لا مستقبل له، ومما يبقي الأسطورة في هذا الحال ظل اختلاق، لا يُطلَب منها أي حقيقة، ولا تودع فيها أيّ حقيقة.

يبقى الحال كذلك حتى يحين الوقت الذي يمتلئ فيه هذا المكان المظلم والغامض بوجوهٍ غريبة، كما لو أن وهم الآخرين الذي أصبح مع المحدثين وهمَ الإغريق أجمعين، يتفتق فجأة عن قدرة خفية على إحداث مفاعيل وهمية. ويكتشف العِلم الأسطوري قوته الإبداعية، ويعكس أشكاله الخيالية على الصفحة الأشبه بالمرآة للأسطورة ـ الخيال التي تقلّد على حد سواء خطاب الخبل الفاحش والسذاجة الاختلاقية لبشرية في سن الطفولة، أو عمق الفكر الأولي الذي ينبثق منه العلم بعد أن تسبقه الفلسفة. وتقود الرحلات الطويلة، بين ظلال وصور، إلى البحث عن إمبراطورية الأساطير التي قيل إن الأغارقة تسبّبوا في خرابها حين اكتشفوا المنطق؛ وقارة أطلنطس المكتشفة ترسي على شواطئنا الكنوز العجيبة لعقلانية منسية، لكنها عقلانيتنا نحن أيضاً، وعقلانية العلماء من قبل، الآتية من تلك القارة. تتحول الميثولوجيا عند كل وجه تختلقه لنفسها، وتنتقل معرفتها متخذة الشكل الزائل للمدى الذي تسكنه ليوم واحد. لقد كانت بالأمس أفكاراً شهوانية، أو همجية شعوب الطبيعة، أو عته بشرية قديمة، وتكون غداً نشيد الأرض أو الكلمة الأصلية، أو حكمة أسمى من الماورائية. ولكن مهما تكن الأسطورة، يبقى دائماً المجال الذي تقتطعه الميثولوجيا موقعاً مؤقتاً وساحة مفتوحة ومكاناً راحلاً، شأنه في ذلك شأن الوجه الآخر الذي يفتقر إلى العمق لخط حدودي يستدل منه النظر على أفق من قياسه المباشر. ولا تشكل الغرابة واللامعقول بحد ذاتهما حيزاً حقيقياً؛ إنهما ظل عقل ودين مرحليين. وكل رؤية للعالم تكشف عن ميثولوجيا جديدة تتناسب مع معارفها، ولكنها تبدو نسخة أمينة عن السابقة.

لا يمكن تحديد موقع الميثولوجيا، لأن لها الشكل المتحرك لسرابٍ دائم الحيوية، إلا أنها تحتفظ بمساحة غير قابلة للتصرف،

هي الأسطورة التي تشكل مبدأها الجامع ووحدتها الأولية في آن معاً. وما من حضور أكثر ألفة وإلحاحاً منذ أن أصبح وجه الأسطورة يوحي بقصة أو حكاية. ولا يهم أن تنطق الحكاية بلسان الاندماج أو بلسان التجابه. وسواء كانت الأسطورة معيارية أو احتجاجية[16]، أو كانت متناسقة أم لا، فمن المتفق عليه أنها تروي حكاية بطبيعة الحال. ويقول البعض إن الأساس يكمن في الحكاية المروية التي يمكن فصلها بسهولة عن نمطها السردي. وبالنتيجة يستنتج البعض أنه ليس هناك رواية تصلح لأن تترجم أكثر من الأسطورة، وأن القصص الأسطورية تخضع لعلم القواعد أو أنها تردّ إلى مجموعة من المواضيع المتميّزة من بعضها بنوع المسائل المطروحة[17]. ويقول البعض الآخر وهم اختصاصيّون في العلوم اللغوية متشددون، أن الأسطورة نوع من أنواع القصة[18] بعلاماتها اللغوية؛ أي استعمال صيغة الغائب واستبعاد صيغة المتكلم والمخاطب، بحيث يؤدي المفرد الغائب مراحل مأساة في قصة تعاقبية[19]. أو اللجوء إلى بنية

---

(16) Edmund Leach, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: Analyse des structures sociales kachin* (Paris: Maspero, 1972), pp. 304-318.

(17) أفكار تعود الى ليفي ـ ستروس ويعيد ضاغتها سميث: P. Smith, «The Nature of Myths = La Nature des mythes,» *Diogènes*, vol. 21, no. 82 (1973), pp. 91-108, et D. Sperber, *Le Récit populaire au Rwanda*, classiques africains; 17, introduit et édité par Pierre Smith ([Paris]: A. Colin, [1975]), pp. 114-115.

(18) هي أطروحة ترد لدى: Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits* (Paris: Seuil, 1966), repris dans: Roland Barthes [et al.], *Poétique du récit*, points; 78 (Paris: Editions du Seuil, 1976), pp. 5 et 57; Algirdas Julien Greimas, *Du Sens: Essais sémiotiques* (Paris: Editions du Seuil, 1970), pp. 185-230, et Harald Weinrich, «Structures narratives du mythe,» *Poétique*, no. 1 (1970), pp. 25-34 ff.

(19) على سبيل المثال: Jean-François Lyotard, *Discours, figure* (Paris: Klincksieck, 1971), pp. 149-151.

تركيبية يحددها ما هو سابق وما هو لاحق؛ إنها إذاً قصة يقيم سياقُها علاقة أساسية مع الزمانية. هكذا كان أفلوطين يفسّر قديماً «الأساطير» التي رواها أفلاطون **الأسطورة** هي وسيلة للتحليل والتعليم، تتيح الفهم عن طريق التفكيك العقلي لمفاهيم متشابكة، إنها تفصل في الزمن بين مختلف ظروف أو وقائع الرواية. وتميز بين كائنات وكائنات أخرى تختلط ولا تفرّق بينها إلا المرتبة أو السلطة. وكان أفلوطين يقول إن زمن الأسطورة هو الماضي الناقص، أي صيغة العالم المحسوس[20]. إنها الأفلاطونية المحدثة التي استعادها كاسيرير عندما طلب من أفلاطون أن يكون رائد بصيرته؛ الأسطورة هي اللسان الذي يسمح بالتعبير عن عالم الصيرورة[21]. بين البحث التجريدي والفعل هناك حقيقة الفلاسفة المجزوءة[22]. لكن ألن يجعل البعض الآخر من معاصري السيمائية من الأسطورة نموذجاً للازماني؟ ألن يكتشفوا وجودَ الأصول في «الكان يا ما كان»، تلك العبارة التي يرتسم فيها الشكل البسيط لما هو ميثولوجي؟

إنَّ الوهم الأسطوري ينتصر عندما يجعل مختلقي الميثولوجيا المحدثين يصدقون أن لا شيء أكثر واقعية ووضوحاً من الأسطورة. وفي التحقيق السوسيولوجي المنجز في بلاد **الأسطورة** من قبل أحد

---

(20) Plotin, *Ennéades* III, 5, 9; III, 7, 6.

انظر تحليلات: J. Pépin, «Espace et Temps en grèce,» *Revue de synthèse*, nos. 57-58 (1970), pp. 97-102.

(21) Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques.2. La Pensée mythique*, le sens commun; 2, traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste (Paris: Editions de Minuit, 1972).

(22) Emile Bréhier, «Philosophie et mythe,» *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 22 (1914).

الحكماء المحليين، تعلن الأسطورة ـ بالعكس ـ تنوعها الكامل لدرجة أنها تلجأ إلى كل الوسائل المتوفرة. أليست متوزعة بين اسم العلم والملحمة، وبين المثل الشعبي ونسب الآلهة، وبين الخرافة وعلم الأنساب؟ إن الميثولوجيا المسكونة **بالأسطورة** هي مساحة مفتوحة، حيث كل ما يقال بمختلف طبقات الكلام موجود تحت رحمة التكرار الذي يحوّل ما انتقته إلى أمر خليق بالتذكر. وبدل أن تضفي الأسطورة على الميثولوجيا الهوية التي يبدو أنها تدين لها بها، فهي تكشف على أنها دالٌ جاهز، وذلك بتأرجحها من معنى إلى آخر، بحيث إن أرسطو استطاع ـ في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ـ أن يختارها في مؤلفه **فن الشعر** لتحديد ما يجب أن تكون روح المأساة المسرحية[23]: الحبكة القصصية، «الترتيب المنظم للأحداث في قصة»[24]. إذ من وجهة نظر المذهب الشعري لأرسطو، ليست الأسطورة قصة مسرودة، بل هي نتاج بناء محكم. إن كل أسطورة تُنحت نحتاً؛ لذلك، يجب تقصيب الأحداث[25]، وترتيب الأفعال وفقاً لما هو معقول وضروري[26]. وعلى الحكاية أن تكون ذات طول معين لكي تحفظها الذاكرة بسهولة[27]. ويجب أن تتألف الحبكة، بمعزل عن العرض المسرحي، بحيث «يصاب المشاهد بالرعشة عندما يأخذ علماً بالأحداث من دون أن يشاهدها، ويشعر بالشفقة أمام ما

---

(23) مثلما يتبين من تحليل بومبار: J. Bompaire, «Le Mythe selon la poétique d'Aristote,» dans: J. Bompaire, *Fonction et suivie des mythes* (Paris: [s. n.], 1977).

(24) R. Dupont-Roc et J. Lallot, *Aristote. La Poétique. Texte, traduction, notes* (Paris: [s. n.], 1980), p. 149.

(25) [*Sústasis: Aristote, Poétique*, 1450 a 15; 32; súnthesis: 1452 b 31; 1459 a 22].

(26) Aristote, *Poétique*, 1451 a 36-38.

(27) المصدر نفسه، 1451 a 1-2 (eumnēmóneuton).

يحدث»[28]. وينشأ التأثير المأساوي عن الأسطورة ـ الحبكة. وإذا شعرنا بالخوف والشفقة ونحن نستمع إلى قصة أوديب، يعني ذلك أن الحبكة جيدة، وأن العقدة محبوكة بشكل جيد، وأن كاتب المسرحية ـ المأساة عالجها ببراعة الحِرفي. الأسطورة هي إذاً موضع اختلاق[29]، لكن على خلفية قصصٍ يمدها بها التقليد، ويسجل الشعراء كل ما يجدون فيها تارة أو يختارون منها طوراً قصص بعض السلالات كالأتريديين أو اللبداسيين[30]. قصص لا تصبح «أساطير» حقيقية إلا عندما تُصاغ في مسرحياتٍ مأساوية، كما يرى ذلك **فن الشعر** لأرسطو[31].

---

(28) المصدر نفسه، 6-3 1453 b. انظر: Dupont-Roc et Lallot, *Aristote. La Poétique. Texte, traduction, notesÒ* p. 13.

«على الشاعر الذي يختلق قصته أن يتمتع بنظرة «معقلنة» تستحضر كل الأشياء أمام عينيه».

(29) كلمة السر هنا هي «اختلاق». انظر: Aristote, *Poétique*, 1453 b 25.

(30) Aristote, *Poétique*, 1453 a 17- 22.

انظر: Dupont-Roc et Lallot, Ibid., pp. 247-249.

(31) ذلك بسبب وجود معان أخرى للأسطورة، إذ يُقال بأنها الكذب، أو ما لا يصدَّق، انظر: *Histoires des animaux*, VI, 30, 579 b 2 -4; 35, 580 a 16-21; VIII, 12, 597 a 7.

الحكايات أو القصص التي يرويها من يمضون يومهم بالكلام عن أي شيء، الثرثارون، *Ethique à Nicomaque*, III, 13, 11176 b 34.

إنها تثير الدهشة وتستدعي الفلسفة: Aristote, *Métaphysique*, I, 2, 982 b 15-20.

وهي في النهاية الشكل «الأسطوري» الذي يسبغ على «تراث ألوهية قديم» يفترض أن الكواكب هي آلهة يمثل شكلاً معتمداً لإقناع العامة ولخدمة القوانين والمصالح العمومية (Aristote, *Métaphysique*, XI, 8, 1074 a 38-b 14).

انظر: Jean Bollack, «Mythische Deutung und Deutung des Mythes,» in: Jean Bollack, *Poetik und Hermeneutik* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1971), pp. 67- 119.

(انظر على وجه الخصوص: ص 76 ـ 78 و96 ـ 99).

إن الاهتمام بالحبكة المسرحية الذي كان ليفي ـ برول ينسبه ـ عن ثقة ـ لحساب ميثولوجيا الإغريقيين المثقفين لدرجة أنهم أصبحوا غير واعين لمخاطر التجربة الروحية(32)، هو اهتمام يعود لأرسطو الذي استنبطه كونه موضوعاً نظرياً، وذلك بتفحصه لطبيعة المأساة وليس لجوهر «ميثولوجيا» لا وجود لها بنظره. ليست «الأسطورة» إذاً مقياس تناسب نظام فكري مستقل، بما أن الكلمة نفسها تدل في آن معاً على وهم الآخرين وعلى حبكة قصصية. ثم تواصلت الريبة، بما أن أحد نقاد القرن الأول قبل الميلاد أسكليبيادس الميرلي، وهو عالم وفقيه في قواعد اللغة، رأى في الأساطير «قصصاً زائفة»، قصصاً خيالية، لكنها لا تعني لا الآلهة ولا الأبطال ولا الرجال المشاهير، الذين تصنِّف قصصهم بين «الروايات الحقيقية»(33). إذ بعد الميثولوجيا الخالية من الأساطير، هذه «أساطير» لا آلهة ولا أبطال فيها.

إن الرجوع اليوم أوغداً إلى ما يتفق الجميع على تسميته أسطورة، هو إقرار ساذج بأمانة بالية لنموذج ثقافي ظهر في القرن الثامن عشر عندما كانت مجموع الأفكار المسبقة حول الآلهة الوثنية، بين أوفيد وأبولودور، تُكوّن عالم **الخرافة** (Fable) التي كانت معرفتها العلمية تدعى آنذاك **ميثولوجيا**(34). لكن ليس هناك أي حلقة من هذا التاريخ الطويل تبرر الاعتراف بالأسطورة كنوعٍ أدبي أو نوع قصصي

---

(32) انظر نهاية الفصل السادس ص 263-264 من هذا الكتاب.

(33) Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos = Against the Grammarians*, I, pp. 91-96 et 252-253.

ومع تحليلات: B. Bravo, «Remarques sur l'érudition dans l'antiquité,» *Eirènè*, (octobre 1968), pp. 325-335.

(34) Starobinski, «Le Mythe au XVIII siècle,» pp. 976-977.

خاص. إن الأسطورة التي هي سمكة في مياه الميثولوجيا، هي شكل غير موجود[35]. يبدو إذاً أنه كان من المجازفة اعتبارها مادة علم دقيق وإعلان قواعدها انطلاقاً من جزر الهند الغربية. ماذا يمكن عندئذ أن تعني ميثولوجيا من دون أساطير؟ وكيف السبيل لإنقاذ «ميثولوجيا» المراقَب ممن يسميه علماء الأنثروبولوجيا، بعد الأيديولوجيين المراقِب، بعد كشف القناع عن لعبة المرايا والظلال والأوهام التي فُخِّخت فيها المعرفة بالأساطير؟ وأي موضوع يمكن أن يُعزى إليها؟ نوع معين من المعرفة[36]، طرق التفكير[37]، صيغة خاصة من النشاط

---

(35) عن بحثه في رواندا: D. Sperber, *Le Récit populaire au Rwanda*, classiques africains; 17, introduit et édité par Pierre Smith ([Paris]: A. Colin, [1975]), pp. 114-115.

في خلاصة بحثه عن رواندا يستنتج بيار سميث أن الأساطير، على الأقل في «أرضيتها»، لا تتواجد كونها نمط سرد يجدده نمط. أمر مهم يتم تناقله أو غاية ينشدها. لكن يبقى هناك ما يسميه «الموضوعات الأسطورية»: أصل الموت، ظهور التفاوت بين البشر، كيفية خضوع النساء للرجال. إنه موقع ملتبس يحلله لوك دوهوتش. انظر: Luc de Heusch, «Mythologie et littérature,» *L'Homme*, vol. 17, nos. 2-3 (1977), pp. 101-109.

عندما يشرع في إنقاذ الأسطورة الرواندية من خلال الميثولوجيا والفكر الأسطوري، أي «مجمل المقولات الضمنية الضامنة للنظام الملكي والإلهي والكوني التي يتم التعبير عنها عبر مختلف مستويات الإبداع الأدبي أو الشعبي أو المعرفي».

(36) معرفة عن الفئات أو معرفة عن العالم؟ هذا ما كان يتساءل عنه سميث وسبيربر معاً.
P. Smith and D. Sperber «Mythologiques de Georges Dumezil,» *Annales E. S. C.*, vol. 26 (1971), pp. 583-585.

(37) الكيفيات الأكثر «عمومية»: Sperber, *Le Récit populaire au Rwanda*, p. 115.

وفي مناسبة أقرب إلينا، تتمثل في إصدار مجلة جديدة، انكب المؤلف نفسه على قراءة جديدة لكتاب منطق الأسطورة خلص منها إلى أن الأسطورة، في نظر الأنثروبولوجيا، «هي مفهوم مثير لصدمة». ولا يتعلق الأمر هنا بالأسطورة- القصة، وإنما بـ«الأسطورة الذهنية»، أي الأمر أو المفهوم الذي لا يبدي أي قلق حيال صحة «الفكر الأسطوري»، نظر: *Le Temps de la réflexion*, no. 1, pp. 61- 81.

الرمزي[38]؟ يبدو أن ذكر «حكايات القبيلة» هو طريقة لطيفة لتجنب المسألة. «أوديب: يكفي أن ألفظ هذا الاسم حتى نعرف البقية؛ والده لايوس وأمه جوكاستي، ومن هم بناته وأبناؤه، وماذا سيحدث له وماذا فعل. شأنه شأن ألكمايون الذي تكفي تسميته حتى يصرخ الصغار في الحال أنه أصيب بالجنون فقتل أمه»[39]. إنها قصص يعرفها الجميع وهي قصص أساسية؛ باختصار، ميثولوجيا «العائلات» التي تقابلها مرادفتها في تاريخ معين لفرنسا وإنجلترا بالنسبة إلى تلامذة ذلك العهد[40]. الكل يعرفها مسبقاً لأنها ـ دون شك ـ قصص أساسية، لكن إضافة إلى أن هذا المعيار لا يستطيع إحصاءها، فالرجوع إليها قد يؤدي إلى إدخال فئة الأسطورة من جديد، وهي تكاد تتخذ شكل قصةٍ مؤسِّسة. إذ من البداهي أنه لا يمكننا تصور ميثولوجيا من دون قصص. مع ذلك، إن الإنسان الذي ذهب وحده منذ زمن طويل، واكتشف الحاضرة الخفية التي سماها «ميثولوجيا»، بسبب عدم عثوره على كلمة مناسبة أخرى في لغته، لم يعد حاملاً معه قصصاً خارقة وعظيمة؛ لم يروِ للحاضرة التي انتظرت عودته، لا مآثر الآلهة الدائمة الشباب ولا ولادة السماء والأرض والبحار. ما من قصة عن فصل الشتاء وما من «عنصر أسطوري» واحد. لكن كل

(38) انظر: D. Sperber, «La Pensée symbolique est-elle pré-rationnellé,» dans: D. Sperber, *La Fonction symbolique: Essais d'anthropologie*, bibliothèque des sciences humaines, réunis par Michel Izard et Pierre Smith ([Paris]: Gallimard, 1979), pp. 17-42.

(39) عبارات أنتيفانيس (Antiphane)، مؤلف مسرحيات فكاهية في النصف الأول من القرن الرابع قبل عصرنا؛ وهو يعتقد بأن مهمة مؤلفي المأساة سهلة جداً.

تم ذكره من قِبل: (Athénée, *Les Deipnosophistes*, VII, 222 b 1-7).

(40) انظر: Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, bibliothèque scientifique (Paris: Hermann, 1974), p. 91.

العجائز الذين تخطوا الستين من العمر، سرعان ما شرعوا يؤسطرون بشكل رائع لدرجة أن الأطفال المسحورين والمدهوشين باتوا يصغون ويدخلون شيئاً فشيئاً في سن الشيخوخة، بينما أخذ الشيوخ يتحولون دونما انتباه إلى أطفال. وكان الطاعون قد هجر المدينة، فنجت مدينة أفلاطون من الداء المجهول الذي كان البعض يرون فيه ويشخصونه بصوت خافت على أنه ما سمّاه بعض المفكرين النابهين في أزمنة مضطربة أخرى «التقليد المنقطع».

بالإمكان أن يكون الإنسان إغريقياً، وبالنتيجة مخادعاً بارعاً، وأن يكتشف مع ذلك ـ بالصدفة ـ فكرة محرِّضة مثل النموذج المؤلف من ثلاثة أجيال، حيث يتم تخطي العنصر الوسطي بجهاز الإشاعة التعزيمية التي يختفي مضمونها وصيغها القصصية أمام مبادئ وحكم وأفكار لا تُنسى، ترعاها في داخلها وبكامل روعتها حاضرةٌ وفية للخير والجمال. هو حلم تراث يجب أن ينتقل بفضل «أطفال في سن الشيخوخة»، عبر صوت واحد أحد، من القدماء إلى الأكثر شباباً من الأحياء. لكنه أيضاً وجهٌ للميثولوجيا الخالية من الأساطير، تحمله فترة زمنية مثالية؛ الزمن المتجانس خلال ثلاثة أجيال. صحيح أن الزمانية ملغاة في النموذج الأفلاطوني، وأن الميثولوجيا فيه ثابتة لا تتغير على غرار مؤسطريها أنفسهم. إن الكلمة المنقولة بشكل دائري يجب ألا تتغير، وهي لا تستطيع أن تتغيَّر على كل حال، لأن النظام الأفلاطوني يتصور الذاكرة بحزم في علاقتها مع الكائن الأعلى ومع عالم المُثُل، ويجعل منها نشاطاً ذهنياً لا يطاله الصيرورة والتحول. إنما هذا بالتحديد ما يفتقر إليه نموذج أفلاطون الذي قد يتيح إنقاذ ميثولوجيا فقدت دماءها، وأفرغت من أساطيرها. على مدى جيلين أو ثلاثة في المجتمعات التي لا توكل ثقافتها إلى أحد أنظمة التدوين بالكتابة، كل ما يقال ويُروى يخضع لتحولات مستمرة

لا يمكن تفاديها، مهما كان نفوذ وعدد «المحافظين على الذاكرة». كلام، وروايات وقصص، كل واحد يَحذِف منها مَلْمَحاً أو عنصراً صغيراً ويضيف إليها عنصراً آخر ربما كان الأكثر إمتاعاً. هذا ما يوحي به فونتينال، لكن ليس بالتأكيد بهدف إضافة عنصر «خارق زائف» إلى ما هو زائف في الأصل. وبالنسبة إلى سمع هؤلاء الذين يصنعون مادة الذكرى، بشكل لاواع، تصبح هذه المادة هي حتماً الأكثر حقيقة. إن ما لا يُنسى يحدث بشكل تلقائي، أي بعملٍ مستقل لذاكرة ثلاثة أجيال أو أكثر تختلط في ذاك الراوية المجهول الهوية الذي يبدو أنه يكرر القصة أو ينطق بالصيغة التي يتعرف فيها كل إنسان إلى نفسه على الفور. «قصص نرددها باستمرار وتلقى موافقة الجميع»، كما يُسِرُّ في أذننا الإغريقي نفسه، مرة أخيرة. أليست «الميثولوجيا» هذه هي الذكرى غير القابلة للنسيان، الآتية من الذاكرة البعيدة عن أساليب تعلّمية حيث تخترع الكتابة، بمواد فكرية جديدة[41] عملَ الذاكرة الآلي والحريص على حرفيتها، لدرجة أن ما هو جوهري وما يحظى بموافقة الجميع، يصبح جديراً بأن يقال وأن يحدث في مكان آخر؟ وحدها الذاكرة الخلاقة، قرينة النسيان، قد تستطيع إنقاذ «الميثولوجيا»، أو على الأقل إخراجها من الضلال الذي أقحمناها فيه كما شئنا، نحن الإغارقة الآخرون، خلال قراءات طويلة جداً.

قصة أخيراً ونحن ننتظر المنظِّر. يُروى أن هيارون الثاني أو الأول ـ لا أحد يعلم ـ كان قد أعدَّ حديقة خلابة وفخمة في ضواحي

(41) انظر: البيانات واللوائح والصيغ Jack Goody: *Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage = The Domestication of the Savage Mind*, le sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1978), et «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La Transmission du Bagré,» *L'Homme*, [vol. 1, no. 17] (1977), pp. 29-52.

مدينته سرقوسة، وكان يحب أن يقصدها لينجز فيها أعماله. وكانت حديقة هيارون هذه تسمى «أسطورة»[42]. هل هذه سخرية إزاء الجلسات التي كان الأمير يخصصها لضيوفه أو أن هذه الحديقة كانت ـ بكل بساطة ـ مجلسه المخصَّص للسمر بين الينابيع المنعشة وفي ظلال أشجار البخور الممتعة، وبين العطور المختلطة للبراءة والفاحشة؟ وحده قصر النظر يمنعنا من رؤية أن في حديقة ملك سرقوسة كان يزهر في كل الفصول نوع من النبات لم يعد موجوداً ـ للأسف ـ ويصر بعض «مراقبي الإنسان» الوقورين الذين غرّرت بهم كتابات بعض علماء النبات، على عدم تمييزه عن العِكرش أو عن أعشاب بريّة أخرى.

(42) Silenos de Caléacte, dans *FGrHist* 175 F 4 Jacoby.

انظر: Marie-Paule Loicq-Berger, *Syracuse, histoire culturelle d'une cité grecque*, collection Latomus (Bruxelles: [Latomus], 1967), p. 138, note 5, et C. Vatin, «Jardins et vergers grecs,» dans: C. Vatin, *Mélanges hélleniques offerts à Georges Daux* (Paris: [s. n.], 1974), p. 345.

# ثبت المصطلحات

| | |
|---|---|
| Pieux et réfléchis | أتقياء وعقلاء |
| Cérémonie d'initiation | احتفال المسارّة |
| Mythoplastie | اختلاق أسطورة |
| Eunomíë | إدارة حكم |
| Mythologiser | أسطَر |
| Mûthos | أسطورة/ خرافة |
| Mythologie | أسطورة/ علم الأساطير/ مخيال أسطوري |
| Mythologème | أسطورة تأسيسية/ عنصر أسطوري |
| Mytheux | أسطوروي |
| Rumeur | إشاعة |
| Origines | أصول |
| Grecs | أغارقة |
| Horizon d'attente | أفق التوقع |
| Primitif | بدائيّ |

| | |
|---|---|
| Sauvage | بري، همجيّ |
| Interprétation | تأويل |
| Tradition parlée | تراث محكيّ |
| Herméneutique | ترميز |
| Thiase philosophique | جدل فلسفيّ |
| Essence | جوهر |
| Cité | حاضرة |
| Conteur ambulant | حكواتي جوّال |
| Acribie | دقة متناهية |
| Mémoire collective | ذاكرة جمعية |
| Dóxa | رأي |
| Narratif | سردي |
| Aural | سماعي |
| Sémiotique | سيميائي، سيميائية |
| Aède | شاعر ملحميّ |
| Oral | شفاهي |
| Sophia | صوفيا، حكمة الأقدمين |
| Rituel initiatique | طقوس المسارّة |
| Mythologue | عالم أساطير/ ميثولوجيّ/ مختلق أساطير/ مؤسطر |
| Logos | عبارة |
| Raison écrite | عقل كتابي |
| Archéologie | علم الآثار |

| | |
|---|---|
| Théologie | علم الربوبية/ لاهوت/ علم اللاهوت |
| Titans | عماليق |
| Archaiología | قصص قديمة (أركيولوجيا) |
| Centaure | قنطور |
| Ouï-dire | قيل وقال |
| Lógos | كلام، عبارة، منطق |
| Parole | كلام |
| Charis | كلمة |
| Langue | لسان |
| Langage | لغة |
| Métalangage | لغة انعكاسية |
| Mythopoéique | متحدث بالخرافة |
| Mythoplaste | مختلق أسطورة |
| Logopiós | مختلق كلام |
| Helléniste | مختص بالحضارة الهلينية |
| Délicats et raffinés | مرهفون ومرفّهون |
| Initiation | مُسارّة |
| Nomothète des lois | مشرّع القوانين |
| Tautégorique | معتمد المنطق الذاتي (المتوافق مع موضوع النقاش) |
| Théorétique | معرفة تأملية/ نظريّة |
| Pratiques sacrificielles | ممارسات قربانية |
| Paideía | منظومة ثقافية |

| | |
|---|---|
| Epicinie | نشيد |
| Hellénique | هليني |
| Chimère | وهم |

# الثبت التعريفي

**الآثار/ علم (Archéologie)**: ويشمل الأبحاث والدراسات التي تتناول الآثار عموماً والقديمة الباقية بخاصة، مثل المدن القديمة والمعابد القديمة والقلاع القديمة والأسوار القديمة والنقود القديمة والكتب القديمة وما قارن. وهدفه الكشف عن الحضارات القديمة.

**الأساطير/ علم (Mythologie)**: ويختص بدراسة العقائد التي وجدت لدى الشعوب القديمة، والسابقة لنزول الأديان السماوية المعروفة. وبعض علماء الأساطير يعتبرها بمثابة أديان قديمة كتبت بلغة الشعر، وكانت الشعوب القديمة ترتّلها في ساحات المدن القديمة في مناسبات معينة.

ويقال إنها سميت أساطير لأنها **أولاً** سطِّرتْ على الآجُرّ (الطين المشوي) في العراق القديم، **وثانياً**، لتمييزها عن الأديان السماوية. لذلك، يقال، أساطير الأولين، أي أديانهم الدنيوية لا السماوية.

ومن أكثر الشعوب القديمة التي اشتهرت بأساطيرها، والتي يذكرها الدارسون الشعب اليوناني القديم وشعوب بلاد ما بين النهرين (العراق). وتجدر الإشارة إلى أن الأسطورة (Mythe) غير الخرافة (Fiction) التي تعني وهماً لا رابطة اجتماعية دنيوية كما تفيد

الأسطورة. ومن أشهر أساطير العراق أسطورة إنيوماإيليش (Enumaelish) التي تعني: «عندما في العُلى»، والتي يعتبرها بعض الدارسين سفر التكوين البابلي ويقول إن سفر التكوين التوراتي مأخوذ عنها فكرةً فكرة.

**تأويل (Interprétation)**: ومعناه التفسير. وللتأويل نظريات كثيرة، لكن أهمها تلك التي تنطلق من أنطولوجيا التغيّر لا أنطولوجيا الثبات. والأنطولوجيا تعني الوجود، فمن يعتبر الوجود متغيراً على الدوام، مثل الفيلسوف اليوناني القديم هيراقليطس (Heraclitus)، لا بدّ من أن يقبل أن النصّ، أيّ نصٍ، يحتمل تفسيرات مختلفة متغيرة بحسب الحالة التاريخية ـ الاجتماعية.

ومن يعتبر الوجود ثابتاً مثل الفيلسوف اليوناني بارمنيديس (Parmenides) لا يرى للنصّ المدروس سوى تفسير واحد وحيد.

وفي تاريخ الشعوب، وبخاصة تاريخ الأديان، وُجِدَ ذلكما التياران: فهناك سلفيون يتقيدون بالنص، وهناك أهل العقل الذين عملوا على استنباط معانٍ من النص لا يظهرها ظاهره.

**صوفيا (Sophia)**: وتعني في اللغة اليونانية القديمة: الحكمة. وقد صارت هذه الكلمة جزءاً لا يتجزأ من معنى الفلسفة، فالفلسفة مركبة من كلمتين، هما فيليا (Philia) التي تعني عند العرب الصداقة أو المحبة، وصوفيا (Sophia) التي تعني الحكمة، فتكون الفلسفة محبة الحكمة.

**لاهوت (علم اللاهوت) (Théologie)**: ويتألف هذا العلم من دراسات دينية وفلسفية تتعلق بالربوبية والمقدّس وكل ما يَمتّ بصلةٍ إلى الأديان.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المصطلح يُطبَّق، أكثر ما يُطبَّق، على الدراسات المسيحية والتوراتية.

**معرفة نظرية (Théorétique)**: أي النظريات والفرضيات المختلفة التي تتصف بالتجريد والتعميم قبل تطبيقها، وتكون عبارة عن تخمينات عقلية ـ فلسفية، أو عقلية ـ علمية مستفادة من اختبارات الإنسان العامة أو تجاربه في المختبرات الخاصة بالعلوم أو في ميادينها.



# المراجع

## 1 ـ العربية

### كتب


ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت].

الصمد، مصباح. **الأنتروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1991.

ـــــ. **معجم الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006.


## 2 ـ الأجنبية

### *Books*


Alline, Henri. *Histoire du texte de Platon*. Paris: [s. n.], 1915. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences historiques et philogiques; 218)

Aristophane. *Grenouilles*.

———. *Guêpes*.

———. *Lysistrata*.

Aristote. *Du Ciel.*
———. *De La Génération des animaux.*
———. *La Métaphysique.*
———. *Météorologiques.*
———. *De La Philosophie*
———. *La Poétique.* Avec une traduction et des notes de lecture par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Editions du Seuil, 1980. (Collection «Poétique»; 27)
———. ———. [s. l]: [s. n.], 1450.
———. *Politique.*
———. *Rhétorique.*
Athénée. *Les Deipnosophistes, ou, banquet des sages.* [Paris: J. Langlois, 1680].
Banier, Antoine. *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire.* Paris: [s. n.], 1738-1740. 8 tomes.
Barthes, Roland. *Introduction à l'analyse structurale des récits.* Paris: Seuil, 1966.
———. *Poétique du récit.* Paris: Editions du Seuil, 1976. (Points; 78)
Bartlett, Frederic Charles. *Psychology and Primitive Culture.* [s. l.]: Cambridge Univ. Press, 1923.
Beck, Frederick A. G. *Greek Education 450-350 BC.* London: Methuen and Co. Ltd, 1964.
Benveniste, Emile. *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen.* Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948.
———. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes.* Paris: Editions de Minuit, 1969. (Le Sens commun)
Bernheim, Ernst. *Einleitung in die Geschichtswissenschaft.* Leipzig: [n. pb.], 1889.
Blinkenberg, Christian. *Lindos. Fouilles de l'acropole.* Berlin; Copenhague: Walter de Gruyter and Cie, 1941.
Bogaert, Raymond. *Banques et banquiers dans les cités grecques.* Leyde: A.W. Sijthoff, 1968.
Bollack, Jean. *Poetik und Hermeneutik.* München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.
———, Pierre Judet de la Combe et Heinz Wismann. *La Réplique de Jocaste: Sur Les Fragments d'un poème lyrique découverts à Lille.* Paris: Publications de l'université de Lille III; éditions

de la maison des sciences de l'homme, 1977. (Cahiers de philologie; 2)

Bompaire, J. *Fonction et suivie des mythes.* Paris: [s. n.], 1977.

Boyancé, Pierre. *Le Culte des muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses.* Paris: [s. n.], 1937. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc; 141)

Brandwood, Leonard. *A Word Index to Plato.* Leeds: W. S. Maney and Son, 1976. (Compendia; 8)

Bravo, Benedetto. *Dialogues d'histoire ancienne.* Paris: Les Belles lettres, 1974.

———. *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité.* Wroclaw: Zaklad Narodowy im. Ossoliǹskich; Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1968.

Bréal, Michel. *Mélanges de mythologie et de linguistique.* Paris: Hachette, 1877.

Brisson, Luc. *Platon, les mots et les mythes.* Paris: F. Maspero, 1982. (Textes à l'appui. Histoire classique)

Bruno, Gentili. *Lo spettacolo nel mondo antico: Teatro ellenistico e teatro romano arcaico.* Roma; Bari: Laterza, 1977. (Universale Laterza; 379)

Burnet, John. *Early Greek Philosophy.* [London]: Adam and Charkes Black, 1892; 1919.

Busolt, G. and H. Swoboda. *Griechische Staatskunde.* Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1920; 1926. 2 vols.

Canfora, L. *Erodote, Tucidide, Senofonte. Letture critiche.* Milan: [s. n.], 1975.

Carré, Jean-Raoul. *La Philosophie de Fontenelle, ou, le sourire de la raison.* Paris: F. Alcan, 1932.

Cassirer, Ernst. *Langage et mythe à propos des noms de dieux.* Trad. de Ole Hansen-Love. Paris: Editions de Minuit, 1973.

———. ———. Paris: [s. n.], 1924.

———. *La Philosophie des formes symboliques. 2. La Pensée mythique.* Traduction de l'allemand et index par Jean Lacoste. Paris: Editions de Minuit, 1972. (Le Sens commun; 2)

Centre de recherches historiques. *Lire et écrire: L'Alphabétisation*

*des français de Calvin à Jules Ferry*. Paris: Editions de Minuit, 1977. (Le Sens commun)

Certeau, Michel de. *L'Ecriture de l'histoire*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèque des histoires)

———. *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*. [Paris]: Union générale d'éditions, 1980.

———, Dominique Julia et Jacques Revel. *Une Politique de la langue: La Révolution française et les patois, l'enquête de Grégoire*. [Paris]: Gallimard, 1975. (Bibliothèques des histoires)

Chadwick, Munro. *The Heroic Age*. Cambridge, MA: University Press, 1912. (Cambridge Archaeological and Ethnological Series)

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968. (Dictionnaire étymologique de la langue grecque; 3)

Cherniss, Harold. *Selected Papers*. Edited by Leonardo Tarbàn. Leiden: Brill, 1977.

Chinard, Gilbert. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: [s. n.], 1934. (CIHM ICMH Microfiche series CIHM ICMH collection de microfiches; 12670)

*Claude Lévi-Strauss*. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Cathérine Clément. [Paris]: Gallimard, 1979.

Comes, Natalis. *Mythologiae*. Paris: [s. n.], 1551.

Conford, Francis Macdonald. *Principium sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge, MA: University Press, 1952.

———. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Edited with an Introductory Memoir by W. K. C. Guthrie. Cambridge: University Press, 1950.

Courtès, J. *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*. Paris: Hachette, 1976.

David, Madeleine. *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*. Paris: S. E. V. P. E. N., 1965.

De Heusch, Luc. *Pourquoi l'épouser?: Et autres essais.* [Paris]: Gallimard, 1971. (Bibliothèque des sciences humaines)

Décharme, Paul. *Mythologie de la Grèce antique.* Ed., rev. et cor. Paris: Garnier Frères, [1886].

Derrida, Jacques. *De La Grammatologie.* Paris: Editions de Minuit, 1967.

Détienne, Marcel. *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien.* Bruxelles-Berchem: [s. n.], 1962. [(Collection latomus; 57)]

———. *Les Jardins d'Adonis: La Mythologie des aromates en Grèce.* Introduction de J. -P. Vernant. Paris: Gallimard, 1972. (Bibliothèque des histoires)

———. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.* Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris: F. Maspero, 1973.

———. ———. Paris: F. Maspero, 1967. (Textes à l'appui)

——— et Jean-Pierre Vernant. *Cuisine du sacrifice en pays grec.* Avec les contributions de Jean-Louis Durand [et al.]. [Paris]: Gallimard, 1979. (Bibliothèque des histoires)

D'Evreux, Yves. *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan ès années 1613 et 1614.* Paris: F. Huby, [1916].

D'Halicarnasse, Denys. *Essai sur Thucydide.* Palerme: [s. n.], 1958.

Dittenberger, Carl Friedrich Wilhelm. *Sylloge Inscriptionum Graecarum.* nunc tertium edita [By F. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner and J. Pomtow, and E. Ziebarth. Lipsiae: [s. n.], 1915. 4 vols.

Dournes, Jacques. *Le Parler des Jörai et le style oral de leur expression.* [Paris]: Publications orientalistes de France, 1976.

Drews, Robert. *The Greek Accounts of Eastern History.* Washington, D. C: Center for Hellenic studies; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. (Publications of the Center for Hellenic Studies)

Duby, Georges. *Hommes et structures du moyen âge; recueil d'articles.* Paris: Mouton, [1973]. (Le Savoir historique; 1)

Dumézil, Georges. *Heur et malheur du guerrier: Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* Paris: Presses universitaires de France, 1969. (Hier)

Dundes, Alan. *The Study of Folklore*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, [1965].
Dupont-Roc, R. et J. Lallot. *Aristote. La Poétique. Texte, traduction, notes*. Paris: [s. n.], 1980.
Durand, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à l'archétypologie générale*. [Paris]: Bordas, 1969. (Collection études supérieure; 14)
Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*. Paris: Paris: F. Alcan, [1912]. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)
Ehrlich, S. and E. Tulving (éds.). *La Mémoire sémantique*. Paris: Bulletin psycho, 1976. (Special; 1976)
Eliade, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétype et répétition*. Paris: Gallimard, 1966.
Ellis, William (Rev.). *Polynesian Researches, During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*. London: [n. pb.], 1829.
Empiricus, Sextus. *Adversus mathematicos = Against the Grammarians*.
Eschyle. *Suppliantes*.
Feldman, Burton and Robert D. Richardson. *The Rise of Modern Mythology*. Bloomington: Indiana University Press, [1972].
Finely, Moses I. *Les Anciens grecs*. Traduit de l'anglais par Monique Alexandre. Paris: Maspero, 1971.
———. *Le Monde d'Ulysse*. Traduit de l'anglais par Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre; [bibliographie adaptée par Pierre Vidal-Naquet]. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris: F. Maspero, 1978. (Petite collection Maspero; 44)
———. *Les Premiers temps de la Grèce: L'Age du bronze et l'époque archaïque = Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*. Traduit de l'anglais par François Hartog. Paris: F. Maspero, 1973. (Textes à l'appui. Histoire classique)
———. *The World of Odysseus*. London: Chatto and Windus, 1956.
Finnegan, Ruth. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Fontenelle, Bernard le Bovier de. *De L'Origine des fables, 1724*. Edition critique avec une introduction, des notes, et un

commentaire par J. -R. Carré. Paris: Félix alcan, 1932.

Foucault, Michel. *Les Mots et les choses: Une Archéologie des sciences humaines*. [Paris]: [s. n.], 1966.

Fournier, H. *Les Verbes «dire» en grec ancient: Exemple de conjugaison supplétive*. Paris: [s. n.], 1946.

François, Hartog. *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. [Paris]: Gallimard, 1980. (Bibliothèque des histoires)

Fritz, Kurt von. *Die griechische Geschichtsschreibung*. Berlin: [n. pb.], 1967.

Genette, Gérard. *Mimologiques: Voyage en Cratylie*. Paris: Editions du Seuil, [1976].

Gentili, B. and G. Cerri. *Le Teorie del discorso storico nel pensiero grecoi e la stroriografia romana arcaica*. Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1975.

Gérando, Joseph-Marie de. *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. [s. l: s. n, s. d].

Gernet, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: F. Maspero, 1968.

Giovannini, Adalberto. *Etude historique sur les origines du catalogue des vaisseaux*. Berne: Editions Francke, [1969]. (Travaux publiés sous les aupices de la societé Suisse des sciences humaines; 9)

Goldschmidt, Victor. *Questions platoniciennes*. Paris: J. Vrin, 1970. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

———. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. (Themes in the Social Sciences)

Goody, Jack (ed.). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

———. *Raison graphique: La Domestication de la pensée sauvage = The Domestication of the Savage Mind*. Paris: Editions de Minuit, 1978. (Le Sens commun)

——— et Gandah (éds.). *Une Récitation du bagré*. Paris: A. Colin, 1980. (Classiques africains; 20)

Granet, Marcel. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: [s. n.], 1926. 2 tomes.

Grégoire, Henri. *Mélanges Henri Grégoire*. [Essays Published in Honour of H. Grégoire, Edited by Jacques Moreau]. Bruxelles: [n. pb.], 1949-1953.

Gregory, Nagy. *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1979.

Greimas, Algirdas Julien. *Du Sens: Essais sémiotiques*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

________. *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

Groethuysen, Bernard. *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Paris: Gallimard, 1977. (Collection tel; 21)

Gusdorf, Georges. *Mythe et Métaphysique: Introduction à la philosophie*. Paris: Flammarion, 1953.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: [s. n.], 1925.

———. *La Mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Bibliothèque de sociologie contemporaire)

Hamilton, Edith. *La Mythologie: Ses Dieux, ses héros, ses légendes = Mythology*. [Traduit par Abeth De Beughem]. Marabout; Maurepas: [Diffusion] Hachette, 1979. (Marabout université; 20)

———. ———. Paris: [s. n.], 1940.

Havelock, Eric Alfred. *Aux Origines de la civilisation écrite en Occident*. Trad. franç. Par E. Escobar Moreno. Paris: F. Maspero, 1981.

———. *The Greek Concept of Justice: From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1978.

———. [*Preface to Plato*] *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*. [Traduzione di Mario Carpitella]. Roma, Bari: Editori Laterza, 1973. (Bibliotheca di cultura moderna; 743)

———.———. Paris: [s. n.], 1974.

———. *Préface to Plato*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

———. *Prologue to Greek literacy*. [Cincinnati]: University of Cincinnati, 1971. (Lectures in Memory of Louise Taft Semple)

Hésiode. *Les Travaux et les jours.*
———. *Théogonie.*
Hoffmann, E. *Qua ratione epos, mythos, ainos, logos et vocabula ab eisdem stirpibus derivate in antique Graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint.* Göttingen: [n. pb.], 1922.
Homère. *L'Illiade et l'Odyssée.*
Huart, Pierre. *Le Vocabulaire d'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide.* Paris: C. Klincksieck, 1968. (Etudes et commentaires; 69)
Huxley, George Leonard. *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis. G. L. Huxley.* London: Faber and Faber, 1969.
Jacoby, Felix. *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens.* Oxford: The Clarendon Press, 1949.
———. *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Neudruck vermehrt um Addenda zum Text, Nachträge zum Kommentar, Corrigenda und Konkordanz. Leiden: [n. pb.], 1957.
———. *Die Fragmente der griechischen Historiker, or, FGrHist.* Leiden, E. J.: Brill, 1923.
———. *FGrHist.*
Jaeger, Werner Wilhelm. *Paideia. 1. La Grèce archaïque, le génie d'Athènes; la formation de l'homme grec.* Traduction de André et Simonne Devyver. Revue par l'auteur. [Paris]: Gallimard, 1964.
Jakobson, R. et P. Bogatyrev. *Le Folklore, forme spécifique de la création.* [Paris]: [s. n.], 1929.
———. *Questions de poétique.* [Publié sous la direction de Tzvetan Todorov]. Paris: Editions du Seuil, 1973.
Janicaud, Dominique. *Hegel et le destin de la Grèce.* Paris: J. Vrin, 1975. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie)
Jauss, Hans Robert. *Pour une Esthétique de la réception.* Traduit de l'allemand par Claude Maillard; préface de Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1978. (Bibliothèque des idées)
Jensen, Adolf Ellegard. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs.* Traduction de M. [Marthe] Metzger et J. [Joseph-François] Goffinet. Paris: Payot, 1954. (Bibliothèque historique)
Jung, Carl-Gustav and Charles Kerényi. *Introduction à l'essence de la mythologie: L'Enfant divin, la jeune fille divine = Einführung in das Wesen der Mythologie.* [Paris]: Ed. Payot;

Rivages, 1941; 2001. [(Petite bibliothèque payot; 168)]

Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press: New York; Oxford Printed, 1960.

Kendrick, Pritchett. *Thucydides: Dionysius of Halicarnassus*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Kerényi, Karl. *La Religion antique: Ses Lignes fondamentales = Die antike Religion*. Traduction de Y. Le Lay. Genève: Georg, 1957.

Kirk, Geoffrey Stephen. *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Kleberg, Jan Viggo Bertrand Tönnes. *Bokhandel och bokforlag i antiken*. Stockholm: [n. pb.], 1962.

Kundera, Milan. *Le Livre du rire et de l'oubli = Kniha smíchu a zapomeni*. Traduit du tchèque par François Kérel. [Paris]: Gallimard, 1979. (Du Monde entier)

Kurz, Dietrich. *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*. Göppingen: Verlag Alfred Kümmerle, 1970. (Göppinger akademische Beiträge; 8)

La Boullaye, Pinard de. *L'Etude comparée des religions; essai critique*. Paris: G. Beauchesne, 1922-1925. 2 vols.

Vol. 1: *Son Histoire dans le monde occidental.*

Vol. 2: *Ses Méthodes*

Lafitau, Joseph- François. *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*. Paris: Saugrain l'aîné, 1724. 2 vols.

Lagrange, Marie Joseph. *Etudes sur les religions sémitiques*. Deuxième édition, revue et augmentée. Paris: [s. n.], 1905.

Lang, Andrew. *Magic and Religion*. Londres: [n. pb.], 1901.

———. *Myth, Ritual and Religion*. London: Longmans; Green and Co., 1887. 2 vols. (The Silver Library)

———. *Mythes, cultes et religion*. Traduction par Marillier and A. Dirr. Paris: [s. n.], 1896.

———. *La Mythologie*. Traduit de l'anglais par Léon Parmentier; avec une préface, par Charles Michel et des additions de l'auteur. Paris: A. Dupret, 1886.

Lanza, Diego. *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*.

Napoli: Liguori, 1979. (Forme materiali e ideologie del mondo antico; 9)

Lasserre, F. *Plutarque. De La Musique*. Lausanne: Ed. Tr. Comm., 1954.

Latacz, Joachim. *Joachim Latacz. Zum Wortfeld in der Sprache Homers*. Heidelberg: C. Winter, 1966. (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Neue Folge; 2. Reihe; 17)

Le Comte, Noël. *Mythologie, c'est à dire explication des fables contenant les généalogies des dieux, les cérénomies de leurs sacrifices, leurs gestes, amours et presque tous les préceptes de la philosophie naturelle et morale*. [s. l.]: [s. n], 1611.

Leach, Edmund Ronald. *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: Analyse des structures sociales kachin*. Paris: Maspero, 1972.

Le Jeune, Michel. *La Diffusion de l'alphabet*. Lecture faite dans la séance du 18 novembre 1966. Paris: Dijon, 1966.

———. *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie: Analyse des structures sociales kachin = Political Systems of Higland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Traduction de l'anglais par Anne Guérin; [préf. de Raymond Firth]; postface de Jean Pouillon. Paris: [F. Maspero], 1964. (Bibliothèque d'anthropologie)

Leenhardt, Maurice. *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1947.

Leeuw, Gerardus van der. *L'Homme primitif et la religion. Etude anthropologique*. Paris: [s. n.], 1940.

Leroi-Gourhan, André. *Le Geste et la parole 2: La Mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel, 1965. (Sciences d'aujourd'hui)

Lessing, Erich. *Vérité et poésie de la bible*. Paris: Hatier, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. [Paris]: Plon, 1973.

———. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

———. *L'Homme nu*. [Paris]: Plon, [1971]. (Lévi-Strauss, Claude; 4)

———. *Mythologiques*. 21e éd. Paris: Plon, 1971. 4 vols. (Mythologiques)

———. *Mythologiques. 2. Du Miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966.

———. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. (Terre humaine; 3)

Lévy-Bruhl, Lucien. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: F. Alcan, 1910.

———. *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous*. Paris: Presses universitaires de France; Felix Alcan, 1935.

Loicq-Berger, Marie-Paule. *Syracuse, histoire culturelle d'une cité grecque*. Bruxelles: [Latomus], 1967. (Collection Latomus)

Loraux, Nicole. *L'Invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. La Haye; New York: Mouton; Paris: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1981. (Civilisations et sociétés; 65)

Lyotard, Jean-François. *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 1971.

Mallarmé, Stéphane. *Les Dieux antiques: Nouvelle mythologie*. Illustrée d'après George W. Cox et les travaux de la science moderne. Paris: Gallimard, 1952.

———. ———. Illustrée d'après George W. Cox et les travaux de la science moderne. Paris: J. Rothschild, 1880.

Manuel, Frank Edward. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

Marett, Robert Ranulph. *Tylor*. [New York]: Chapman and Hall, 1936.

Matthews, Victor J. (ed.). *Panyassis of Halikarnassos: Text and Commentary*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1974. (Mnemosyne: bibliotheca classica Batava. Supplementum; 33)

Mauss, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot, 1947.

———. *Oeuvres*. Présentation de Victor Karady. Paris: Editions de Minuit, 1969; [1974 - 1979]. 3 vols. (Le Sens commun)

Vol. 1: *Les Fonctions sociales du sacré*.

Vol. 2: *Représentations collectives et diversité des civilisations*.

Mauzi, Robert. *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. [Paris]: [s. n.], 1960.

Mayer, Raymond. *Les Transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)*. Paris: Société des océanistes, 1976. (Publications de la société des océanistes; 38)

Mazon, Paul. *Introduction à l'illiade*. Avec la collaboration de Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier. Paris:

Les Belles lettres, 1948. ([Collection des universités de France])

Mazzarino, Santo. *Il Pensiero storico classico*. Bari: [n. pb.], 1966-1983. 3 vols.

Moerenhout, Jacques Antoine. *Voyages aux îles du grand océan*. Paris: A. Bertrand, 1837. 2 vols.

Momigliano, Arnaldo. *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1975. 2 t. (Storia e litteratura; 135, 136)

———. *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: [n. pb.], 1966. 2 t. (Storia e litteratura; 108, 109)

Moravia, Sergio. *La Scienza dell'uomo nel Settecento*. Bari: Laterza, 1970. (Biblioteca di cultura moderna; 697)

Mueller, Carl Otfried. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1825.

Müller, Max. *Nouvelles leçons sur la science du langage*. Traduit par G. Harris et G. Perrot. Paris: [s. n.], 1868.

*Mythes grecs au figuré: De L'Antiquité au baroque*. Sous la dir. de Stella Georgoudi et Jean-Pierre Vernant; [avec la collab. de Mary Beard [et al.]. [Paris]: Gallimard, 1996. (Le Temps des images)

Nenci, Giuseppe [et al.]. *La Grecia nell'etàdi Pericle: Storia, letteratura, filosofia*. Milano: Bompiani, 1979. (Storia e civiltà dei greci; 3)

Norden, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig: B. G. Teubner, 1913.

Olivier, Jean pierre. *Les Scribes de Cnossos: Essai de classement des archives d'un palais mycénien*. Roma: Edizioni dell' Ateneo, 1967. (Incunabula graeca; 17)

Otto, Friedrich Walter. *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des Griechischen Geistes*. Frankfurt: [n. pb.], 1970; 1941.

Page, Denys Lionel. *Poetae melici Graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia, quaeque adespota feruntur*. Edidit D. L. Page. Clarendon Press: Oxford, 1962.

Panckoucke, André-Joseph. *Les Etudes convenables aux demoi-*

*selles: Contenant la grammaire, la poésie, la rhétorique*. Lille: A. -J. Panckoucke, 1749. 2 vols.

Parry, Milman. *The Making of Homeric verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Edited by Adam Parry. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Petrucci, Armando (ed.). *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna: Guida storica e critica*. [Traduzioni di Franca Petrucci Nardelli]. Roma: Laterza, 1977. (Universale Laterza; 383).

Platon. *Apologie*.

———. *Critias*.

———. *Hippias Majeur*.

———. *Lois*.

———. *Les Lois; Livres I-II*. Texte établi et trad. par Edouard des Places; introd. de Auguste Diès et Louis Gernet. Paris: Les Belles lettres, 1951. (Collection des universités de France)

———. *Phèdre*

———. *Philèbe*.

———. *La République*.

———. *Timée*.

Philostrate. *Vie des Sophistes*.

Plotin. *Ennéades*.

Pluche, Antoine. *Le Spectacle de la nature, ou, entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle*. Paris: La Veuve Estienne, 1735-1750. 9 vols.

Plutarque. *Nicias*

———. *Vie de Thesée*.

Posner, Ernst. *Archives in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Pouillon, Jean. *Fétiches sans fétichisme*. Paris: F. Maspero, 1975. (Bibliothèque d'anthropologie)

Prakken, Donald Wilson. *Studies in Greek Genealogical Chronology*. Lancaster: Lancaster Press, 1943.

*Préface à l'Illiade*. Traduction de Paul Mazon; préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris: Gallimard, 1975. (Collection folio classique; 700)

Privitera, Aurelio. *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*. Roma: Ateneo and Bizzarri, 1978. 2 vols. (Filologia e critica.

Università di Messina, Facoltà di lettere e filosofia. Università di Urbino, Istituto di filologia classica; 25)

Renou, Louis. *Sanscrit et culture*. Paris: Payot, 1950.

Ricoeur, Paul. *Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier- Montaigne, 1960. 2 vols. (Philosophie de l'esprit)

———. *De L'Interprétation; Essai sur Freud*. Paris: Editions du Seuil, 1965.

Rivier, André. *Etudes de littérature grecque: Théâtre, poésie lyrique, philosophie, medicine*. Recueil publié par François Lasserre et Jacques Sulliger. Genève: Droz, 1975. (Publications de la faculté des lettres. Université de lausanne; 21)

Robins, Robert Henry. *Brève histoire de la linguistique. De Platon à Chomsky = Short History of Linguistics*. Paris: [s. n.], 1967.

Rochemonteix, Camille de. *Les Jésuites et la nouvelle-France au XVIIe siècle: D'Après beaucoup de documents inédits*. Paris: Letouzey; Ané, 1895. 3 vols. (CIHM ICMH Microfiche Series = CIHM ICMH collection de microfiches; 12670)

Romilly, Jacqueline de. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles lettres, 1956. (Collection d'études anciennes)

Schleicher, A. *Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*. Weimar: [n. pb.], 1863.

Schmidt, Wilhelm. *Origine et évolution de la religion: Les Théories et les faits*. Trad. de l'allemand par A. Lemonnyer. Paris: B. Grasset, 1931. (La Vie chrétienne)

———. *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie*. Münster i. W.: Aschendorff, [1912-1935]. 6 vols

Vol. 1: *Historisch-kritischer Teil.*

Vol. 2: *Die Religionen der Urvölker Amerikas.*

Vol. 3: *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens.*

Vol. 4: *Die Religionen der Urvölker Atrikas.*

Vol. 5: *Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens u Australiens.*

Vol. 6: *der Religionen der Urvölker Amerikas, Asiens, Australiens, Afrika*

Schwab, Raymond. *La Renaissance orientale*. Préface de Louis Renou. Paris: Payot, 1950. (Bibliothèque historique)

Schwartz, Jacques. *Pseudo-Hésiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'oeuvres attribuées à Hésiode*. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Segalen, Victor. *Les Immémoriaux*. A Novel with Maps. Paris: [s. n.], 1956; 1907.

Seznec, Jean. *La Survivance des dieux antiques: Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*. Paris: Flammarion, 1980. (Idées et recherches)

Simpson, Hope and J. F. Lazenby. *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad.* Oxford: Oxford University Press, 1970.

Société des observateurs de l'homme. *Aux Origines de l'anthropologie française: Les Mémoires de la société des observateurs de l'homme en l'an VIII.* Textes publiés et présentés par Jean Copans et Jean Famin; préface de Jean-Paul Faivre. Paris: Le Sycomore, 1978. (Les Hommes et leurs signes)

Société française de philosophie. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Publié par André Lalande. 8e éd., rev. et augm. Paris: [s. n.], 1960.

Sperber, D. *La Fonction symbolique: Essais d'anthropologie*. Réunis par Michel Izard et Pierre Smith. [Paris]: Gallimard, 1979. (Bibliothèque des sciences humaines)

———. *Le Récit populaire au Rwanda*. Introduit et édité par Pierre Smith. [Paris]: A. Colin, [1975]. (Classiques africains; 17)

———. *Le Structuralisme en anthropologie*. Paris: Editions du Seuil, 1968; 1973.

———. *Le Symbolisme en général = Rethinking Symbolism*. Paris: Herman, 1974. (Bibliothèque scientifique)

Stolz, Richard and R. S. Shannon III (eds.). *Oral Literature and the Formula*. Ann Arbor: Center for the Coördination of Ancient and Modern Studies; University of Michigan, 1976.

Svenbro, Jesper. *La Parole et le marbre: Aux Origines de la poétique grecque*. Lund: [s. n.], 1976.

Théophraste. *Caractères*.

Turner, Eric Gardner. *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries B. C.: An Inaugural Lecture*. London: H. K. Lewis and Co, 1952.

———. *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*. Bari: [Cavalle], 1975.

Todorov, Tzvetan. *Symbolisme et interprétation*. Paris: Editions du Seuil, [1978]. (Poétique)

———. *Théories du symbole*. Paris: Editions du Seuil, 1977. (Collection poétique)

Tylor, Edward Burnett. *La Civilisation primitive*. Traduit de l'anglais sur la deuxième édition par Mme Pauline Brunet; éd. Barbier. Paris: C. Reinwald and Cie, 1876-1878. 2 tomes.

———.———. Paris: [s. n], 1873.

Vansina, Jan. *De La Tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren: [s. n.], 1961. 8 vols. ([Musée royal de l'afrique centrale. Annales; 36)]

Vatin, C. *Mélanges helleniques offerts à Georges Daux*. Paris: [s. n.], 1974.

*Vérité et poésie de la bible*. Présentées en images par Erich Lessing. Paris: Hatier, 1969.

Vernant, Jean Pierre. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: [s. n.], 1962. (Mythes et religions; no. 45)

———. *Mythe et société en grèce ancienne*. Paris: François Maspero, 1974. (Textes à l'appui)

———. *Mythe et pensée chez les grecs: Etudes de psychologie historique*. Paris: [Maspero, 1966].

———. *Religions, histoires, raisons*. Paris: F. Maspero, 1979. (Petite collection Maspero; 233)

———. *L'Univers, les dieux, les hommes: Récits grecs des origines*. Paris: Ed. du Seuil, 1999. (La Librairie du XXe siècle)

Vernant-Blanc, Claude et Monique Alexandre. *Le Monde d'Ulysse*. Paris: [s. n.], 1978.

Vian, Francis. *La Guerre des géants, le mythe avant l'époque hellénistique*. Paris: C. Klincksieck, 1952. (Etudes et commentaires; 11)

———. *Les Origines de Thèbes: Cadmos et les spartes*. Paris: C. Klincksieck, 1963. (Etudes et commentaires; 48)

Vidal-Naquet, Pierre. *Le Chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: F. Maspero, 1981. (Textes à l'appui)

Vries, Jean de. *Forschungsgeschichte der Mythologie*. Freiburg; Munich: k. Alber, [1961]. (Orbis academicus; Bd. I, 7)

Weil, Raymond. *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*. Paris: C. Klincksieck, 1960.
Weinrich, Harald. *Le Temps: Le Récit et le commentaire*. Paris: [s. n.], 1970. (Poétique; 1)
Werner, Jaeger. *Theologie der frühen griechischen Denker*. Oxford: [n. pb.], 1947; Stuttgart: [n. pb], 1953.
Xénophan. *Anabase*
———. *L'Art de la chasse*. Texte établi et traduit par Edouard Délebecque. Paris: Les Belles lettres, 1970. (Collection des universités de France)

## *Periodicals*

Barron, John P. «The Sixth-Century Tyranny at Samos.» *Classical Quarterly*: vol. 14, no. 2, nov. 1964.
Bartlett, Frederic Charles. «Psychology in Relation to the Popular Story.» *Folklore*: vol. 31, 1920.
Bohannon, Laura. «A Genealogical Charter.» *Africa*: no. 22, 1952.
Bravo, B. «Remarques sur l'érudition dans l'antiquité.» *Eirènè* octobre 1968.
Bréhier, Emile. «Philosophie et Mythe.» *Revue de métaphysique et de morale*: mai 1914.
———. «Philosophie et Mythe.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 22, 1914.
Bréhier, L. «Originalité de Lévy-Bruhl.» *Revue philosophique*: octobre-décembre 1949.
Burkert, Walter. «Die Leistung eines Kreophylos: Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepik.» *Museum Helveticum*: 1972.
Calligas, P. G. «An Inscribed Lead Plaque from Korkyra.» *Annual of the British School of Athens*: [no. 66], 1971.
Certeau, Michel de. «Récits de voyages anciens, XVIe/ XVIIIe s. Archéologie du discours ethnographique.» *Semiotica*: vol. 7, 1973.
Chantraine, P. «A Propos du nom des phéniciens et des noms de la pourpro» *Studii Clasice*: [vol. 14], 1972.
Chartier, Roger. «L'Entrée de l'écrit.» *Critique*: no. 377, 1978.
———. «L'Ancien régime typographique.» *Annales E. S. C.*: no. 36, March 1981.

Defradas, J. «Le Banquet de Xénophane.» *Revue des études grecques*: 1962.

Détienne, Marcel. «Au Commencement était le corps des dieux.» *Critique*: no. 378, novembre 1978.

———. «Espace et temps dans la cité, la littérature et les mythes grecs.» *Revue de synthèse*: nos 57- 58, 1970.

Dousset-Leenhardt. «Maurice Leenhardt.» *L'Homme*: vol. 17, no. 1, 1977.

Duby, Georges. «Mémoires sans historien.» *Nouvelle revue de psyçhanalyse*: no. 15, printemps 1977.

Dufrenne, Mikel. «La Mentalité primitive eh Heidegger.» *Les Etudes philosophiques*: [vol. 9, 1954].

Duverdier, Gérald. «La Pénétration du livre dans une société de culture orale: Le Cas de Tahiti.» *Revue francaise d'histoire du livre*: 1971.

Effenterre, H. Van. «Le Contrat de travail du scribe Spensithios.» *Bulletin de correspondence Hellenique*: [vol. 96], 1973.

Finley, Moses I. «Censura nell'antichita classica.» *Belfagor*: vol. 32, no. 6, 1977.

Foucault, Michel. «Qu'est ce qu'un auteur?.» *Bulletin de la société française de philosophie*: no. 3, 1969.

Furet Fr. et J. Ozoref. «Trois siècles de métissage culturel. En France, XVIIe- XIXe s.» *Annales E. S. C.* : 1977.

Gentili, Bruno and Giovanni Cerri. «L'Idea di biographia nel pensiero Greco.» *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*: 1978.

Gernet, L. «Thucydide et l'histoire,» *Annales E. S. C.*: 1965.

Goody, Jack. «Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: La Transmission du Bagré.» *L'Homme*: [vol. 1, no. 17], 1977.

——— and Ian Watt. «The Consequences of Literacy.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 5, no. 3, 1963.

Gozzoli, S. «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca.» *Studi classici e orientali*: vols. 19-20, 1970-1971.

Griaule, M. «Réflexions sur les symboles soudanais.» *Cahiers internationaux de sociologie*: vol. 13, 1952.

Grice, Paul. «Logique et conversation.» *Communications*: no. 30, 1979.

Harvey, F. D. «Literacy in the Athenian Democracy.» *Revue des études grecques*: no. 79, 1966.

Havelock, Eric Alfred. «The Preliteracy of the Greeks.» *New Literary History*, [University of Virginia]: vol. 7, no. 3, 1977.

Heusch, Luc De. «Mythologie et littérature.» *L'Homme*: 1977, vol. 17, nos. 2-3, 1977.

*L'Homme*: vol. 17, 1977.

Jouanna, J. «Le Médecin modèle du legislateur dans les lois de Platon.» *Ktema*: no. 3, 1978.

Knox, Bernard. «Silent Reading in Antiquity.» *Greek, Roman and Byzantine Studies*: vol. 9, 1968.

Koenig, J. «L'Action herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'ancien testament.» *Revue de l'histoire des religions*: 1962.

Labarbe, J. «Les Premières démocraties de la Grèce antique.» *Bulletin de l'academie royale de Belgique, classe des lettres et des sciences morales et politiques*: 1972.

Lacoue-Labarthe, Philippe. «Holderlin et les grecs.» *Poétique*: no. 40, novembre 1979.

Lasserre, F. «L'Historiographie grecque à l'époque archaïque.» *Quaderni di Storia:* vol. 2, 1976.

Lévi-Strauss, Claude. *L'Homme*: vol. 12, no. 4, 1972.

Lévy-Bruhl, Lucien. «Centenaire de Lucien Lévy-Bruhl.» *Revue philosophique:* vol. 147, no. 3, 1957.

Loraux, Nicole. «L'Oubli dans la cité.» *Le Temps de la réflexion*: no. 1, 1980.

Marcovich, Miroslav. «Xénophanes on Drinking-Parties and Olympic Games.» *Illinois Classical Studies*: vol. 3, 1978.

Mercier, Paul. «Histoire et légende: La Bataille d'Illorin.» *Notes africaines*: no. 47, juillet 1950.

Meyerson. «Le Temps, la mémoire, l'histoire.» *Journal de psychologie*: no. 53, 1956.

———. «Un Type de raisonnement de justification.» *Journal de psychologie*: vol. 39, 1946.

Nenci, G. «Il sigillo di Teognide.» *Rivista di filologia e di istruzione classica*: no. 41, 1963.

Patrick, G and Edwards-Ruth B. Edwards. «Red Letters and Phœnician Writing.» *Kadmos*: 1974-1975.

Pépin, J. «Espace et Temps en grèce.» *Revue de synthèse*: nos. 57-58, 1970.

Perrot, C. H. et E. Terray. «Tradition orale et chronologie.» *Annales E. S. C.*: no. 2, mars-avril 1977.

Piattelli Palmarinim, M. «L'Entrepôt biologique et le démon comparateur.» *Nouvelle revue de psychanalyse*: [no. 15], 1977.

Préaux, Claire. «L'Elargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque.» *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'académie royale de Belgique*: 5e série, t. 54, 1968.

———. «Du Linéaire B creto-mycenien aux ostraca grecs d'Egypte.» *Chronique d'Egypte*: no. 34, 1959.

Pucci, Pietro. «The Song of the Sirens.» *Arethusa*: vol. 12, no. 2, 1979.

Ricoeur, Paul. «Le Symbole donne à penser.» *Esprit*: vol. 27, juillet-août 1959.

Ritoók, Zsigmond. «Die Homeriden.» *Acta antique Academiae Scientiarum* hungaricae: vol. 18, 1970.

Rivier, A. «Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane.» *Revue de philologie*: vol. 30, 1956.

Robert, Jeanne and Louis Robert. «Bulletin épigraphique.» *Revue des études Grecques*: no. 39, 1978, et 1974.

Romilly, Jacqueline de. «La Condamnation du plaisir dans l'oeuvre de Thucydide.» *Wiener studien*: vol. 79, 1966.

———. «Thucydide et l'idée de progrès.» *Annali della Scuola Normale Superiore di. Pisa*: 2e série, 1966.

Rossi, Luigi Enrico. «I poemi omerici come testimonianza di poesia orale.» *Storia e Civiltà dei Greci*: vol. 1, 1978.

Rouche, M. «Roland à Ronceveaux.» *L'Histoire*: vol. 3, juillet-août 1978.

Rudhardt, Jean. «Une Approche de la pensée mythique: Le Mythe considéré comme un language.» *Studia philosophica*: 1966.

———. «Cohérence et incohérence de la structure mythique: Sa Fonction symbolique.» *Diogène*: no. 77, 1972.

———. «Image et structure dans le langage mythique.» *Cahiers internationaux du symbolisme*: nos. 17-18, 1969.

Ruprecht, K. «Paroimigraphoi.» *Realencyclopädie des classischen altertumswissenschaft*: vol 18, no. 4, 1949.

Ruwet, N. «Linguistique et sciences de l'homme.» *Esprit*: no. 322, novembre 1963.
Smith, P. «The Nature of Myths = La Nature des mythes.» *Diogènes*: vol. 21, no. 82, 1973.
Smith, P and D. Sperber, D. «Mythologiques de Georges Dumezil.» *Annales E. S. C.*: vol. 26, 1971.
Starobinski, Jean. «Le Mythe au XVIII siècle.» *Critique*: no. 366, novembre 1977.
Tylor, Burnett. *International Encyclopedia of Social Sciences*: 16, 1968.
Van Riet, G. «Mythe et vérité.» *Revue philosophique de Louvain*: vol. 58, 1960.
Vansina, Jan. «Once Upon a Time: Oral Traditions as History of Africa.» *Daedalus*: no. 2, 1971.
Vegetti, M. «Nascita del scienziato.» *Belgafor*: no. 28, 1973.
Verdin, Herman. «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition lorale.» *Ancient Society:* vol. 1, 1970.
———. «Les Remarques critiques d'Hérodote et de Thucydide sur la poésie en tant que source historique.» *Historiographia Antiqua*: 1977.
Vernant, Jean-Pierre. «Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimesis.» *Journal de psychologie*: vol. 2, 1975.
———. *Bulletin de la société française de philosophie*: no. 56, 1963.
Weil, R. «Les Documents dans l'oeuvre de thucydide.» *L'Information littéraire*: no. 26, 1974.
Weinrich, Harald. «Structures narratives du mythe.» *Poétique*: no. 1, 1970.
Woodbury, Leonard. «Aristophanes Frogs and Athenian Literacy: Ran. 53-53, 1114.» *Transactions of the American Philological Association*: vol. 16, 1976.

## *Conferences*

Centre international de synthèse. *L'Ecriture et la psychologie des peuples: XXIIe semaine de synthèse*. Paris: A. Colin, 1963.
Congrès international d'histoire économique. *2nd International Conference of Economic History*. Paris: Mouton et Cie, 1956. 2 vols.

Vol. 1: *Trade and Politics in the Ancient world = Commerce et politique dans l'antiquité.*

Vol. 2: *Middle Ages and Modern Times = Moyen âge et temps modernes.*

*Formation et survie des mythes: Travaux et mémoires. Colloque de Nanterre, 19-20 Avril 1974.* [Organisé par le] centre de recherches mythologiques de l'université de Paris-X. Paris: Les Belles lettres, 1977.

Gentili, B. (ed.). *Il Mito Greco: Atti del Congresso Internazionale.* Roma: Edizioni dell' Ateneo e Bizzarri, 1977. (Quaderni urbinati di cultura classica. Atti di convegni; 1)

Rencontres internationales de Genève. *La Connaissance de l'homme au XXe siècle: Texte des conférences et des entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève 1951.* Neuchâtel: Ed. de la Baconnière, 1952.

Université de Genève. Faculté des lettres. Département des sciences de l'antiquité. *Chypre des origines au moyen-age: Séminaire interdisciplinaire, semestre d'été 1975.* [Genève]: [L'Université], 1975.

## *Thesis*

Tissot, Georges. «Image et origine: Fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau.» (Thèse de doctorat, université de Montréal, 1978).



# الفهرس

## ـ ب ـ

## ـ ت ـ



## ـ ث ـ

## ـ ذ ـ



## ـ ر ـ



## ـ س ـ



## ـ ش ـ

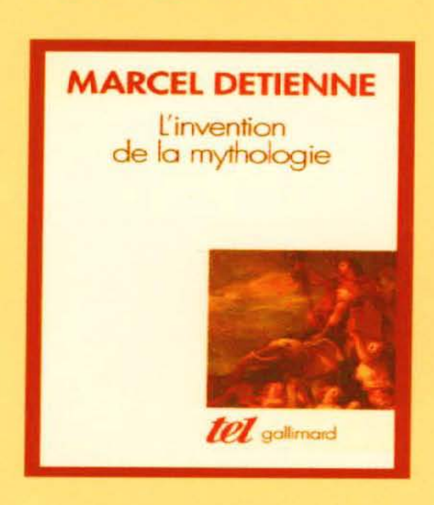
- م -

**ـ و ـ**



**ـ ي ـ**

# اختلاق الميثولوجيا




- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

من اختلق الميثولوجيا؟ وما هي حدود هذا الميدان المسكونِ بحكايات لا يطالها النسيان، وتبقى مقترنةً بلذة روايتها وبالحرص على تفسيرها وتأويلها؟ وإذا كان صحيحاً أن كل قارئ في العالم يعتبر الأسطورة أسطورةً بالفعل، فما الذي يجعل علم الأساطير لا يزال عاجزاً عن التمييز، بدقَّةٍ بين قصةٍ وأسطورة؟

وعلى غرار سمكة ذائبةٍ في مياه الميثولوجيا، فإن الأسطورة شكلٌ لا يمكن العثور عليه: فلا هي نوعٌ أدبي، ولا هي سرد ذو خصوصية. لكن الحديث عن الميثولوجيا كان ولا يزال، وبصورة مباشرة أو مواربة، يعني الحديث بالإغريقية أو انطلاقاً من بلاد الإغريق.

من هنا كانت ضرورة البحث في نسب الميثولوجيا، لكي نعيد التفكير فيها، كمادة معرفة، ومادة ثقافة أيضاً .....

- **مارسيل ديتيان:** كاتب بلجيكي، متخصص في اللغة والأدب اليونانيَيْن. من مؤلفاته: *Comment être autochtone* (2003), *Qui veut prendre la parole?* (2003) et *Apollon le couteau à la main* (1998).

د. **مصباح الصمد:** أستاذ الأدب الفرنسي والنقد الميثولوجي/ الجامعة اللبنانية. له عدة ترجمات، منها: **الأنثروبولوجيا: رموزها، أنساقها، أساطيرها؛ تاريخ الزواج، ومعجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا.**



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 12 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1250-6
9 789953 012506